Jacques Guy Bougerol

INTRODUCCIÓN A SAN BUENAVENTURA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

INTRODUCCION A SAN BUENAVENTURA

POR

JACQUES GUY BOUGEROL

VERSION ESPAÑOLA DE

JOSE CARRILLO

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXXIV

Con licencia del Arzobispado de Madrid-Alcalá (16-VII-1984)

© Biblioteca de Autores Cristianos, de la Editorial Católica, S. A.
Madrid 1984. Mateo Inurria, 15
Depósito legal: M. 26.151-1984
ISBN: 84-220-1154-9
Impreso en España- Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

I. LAS FUENTES

I. *Cronología de San Buenaventura* 5
II. *La vocación franciscana de Buenaventura.* 15
III. *La escuela de los Menores de París* 37
IV. *La biblioteca de San Buenaventura* 49
1. Aristóteles y San Buenaventura 53
2. San Agustín y el agustinismo 83
3. El Seudo-Dionisio el Areopagita 92
4. San Anselmo 107
5. San Bernardo 117
6. Los Victorinos 123
7. Joaquín de Flore 140
8. Los "quidam" 143

II. LA TECNICA

I. *Lengua y estilo de Buenaventura* 151
II. *Las tres vías de la enseñanza* 156
1. La "lectio" 156
2. La "disputatio" 162
3. La "praedicatio" 166
III. *El método bonaventuriano* 172
1. La "reductio" 172
2. La "proportio" 177
3. Las "rationes necessariae" 180
4. El argumento "ex pietate" 185

III. LA OBRA

A) *La obra escrituraria* 193
I. *Lugar de la Escritura en la teología bonaventuriana* 193
II. *La introducción al estudio de la Escritura* 201

Págs.

III. *Las apostillas* 208
1. Problemas de autenticidad 208
2. San Lucas 210
3. Eclesiastés 213
4. Sabiduría 215
5. San Juan 216
6. Las otras apostillas 217
IV. *Las colaciones sobre San Juan* 218

B) *La obra teológica* 220
I. *El "Comentario de las Sentencias".* 220
II. *El "Breviloquium"* 230
III. *Las "Quaestiones disputatae"* 235
1. "De scientia Christi" 235
2. "De mysterio Trinitatis" 240
3. "De perfectione evangelica" 244
IV. *El "Itinerarium mentis in Deum"* 249
V. *El "De reductione artium ad theologiam"* 254

C) *Los sermones* 256
I. *San Buenaventura predicador* 256
II. *Los sermones de San Buenaventura.* 257
1. Los sermones "de tempore" 257
2. Los sermones "de festis" 259
3. Los sermones "de rebus theologicis" 261
III. *Las colaciones* 262
1. *"De decem praeceptis"* 262
2. *"De septem donis Spiritus Sancti".* 265
3. *"In Hexaëmeron"* 271

D) *La obra espiritual* 278
I. *El "De triplici via"* 278
II. *El "Soliloquium"* 284
III. *El "Lignum vitae"* 285
IV. *Los otros opúsculos espirituales* 287

E) *La obra franciscana* 290
I. *San Buenaventura, ministro general.* 290
II. *El gobierno de los hermanos* 294

Págs.

III. *La presentación de San Francisco a los hermanos* 302
IV. *La defensa de la vida evangélica. La "Apologia paurerum"* 307
V. *Las Cartas* 313

CONCLUSION

La teología del pobre 317

BIBLIOGRAFÍA GENERAL 323

ELENCO DE LAS OBRAS DE SAN BUENAVENTURA

Damos a continuación, por orden alfabético, las obras genuinas de San Buenaventura contenidas en la edición crítica (Quaracchi 1882-1902). En la primera columna van los títulos, abreviados; en la segunda, el título completo y la anotación del tomo de la edición crítica y las páginas en que se encuentran las diversas obras del Doctor Seráfico, y en la tercera y última se indica el año cierto o, al menos, probable.

Apol. paup.	*Apologia pauperum* (VIII 233-330)	1269
Brevil.	*Breviloquium* (V 201-91)	1254-57
Christus mag.	*Sermo Christus unus omnium magister* (V 567-74)	1254-57
Coll. In.	*Collationes in Evangelium Ioannis* (VI 535-634)	1254-57
Comm. Eccl.	*Commentarius in librum Ecclesiastes* (VI 3-103)	1254-57
Comm. In.	*Commentarius in Evangelium Ioannis* (VI 239-530)	1254-57
Comm. Lc.	*Commentarius in Evangelium Lucae* (VII 1-604)	1254-57
Comm. Sap.	*Commentarius in librum Sapientiae* (VI 107-233)	1254-57
Const. Narb.	*Constitutiones Narbonenses* (VIII 449-67)	1260
Decem praec.	*Collationes de decem praeceptis* (V 507-32)	1267
De donis	*Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (V 457-503)	1268
Determ. quaest.	*Determinationes quaestionum circa regulam f. m.* (sola I pars est genuina) (VIII 336-81)	?
Epist.	*Epistola* (VIII 468-74)	
Expos. reg.	*Expositio regulae f. m.* (VIII 391-437)	
V Fest.	*De quinque festivitatibus pueri Iesu* (VIII 88-95)	?

Hexaem	*Collationes in Hexaemeron* (V 329-449)	1273
Imit. Chr.	*Epistola de imitatione Christi* (VIII 499-503)	?
Itin.	*Itinerarium mentis in Deum* (V 296-313)	1259-60
Leg. mai.	*Legenda maior sancti Francisci* (VIII 504-65)	1261
Leg. min.	*Legenda minor sancti Francisci* (VIII 565-79)	1261
Lign. vit.	*Lignum vitae* (VIII 68-86)	1260
XXV Memor.	*Epistola continens viginti quinque memorialia* (VIII 491-98)	?
M. Trin.	*Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* (V 45-115)	1254
Off. pass.	*Officium de passione Domini* (VIII 152-68)	1263
Perf. ev.	*Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* (V 117-98)	1254-55
Perf. vit.	*De perfectione vitae ad sorores* (VIII 107-27)	1259-60
Plant. parad.	*Tractatus de plantatione paradisi* (V 574-79)	1273
Praep. miss.	*Tractatus de praeparatione ad missam* (VIII 99-106)	1259-60
Quare f. m.	*Quare f. m. praedicent et confessiones audiant* (VIII 373-81)	?
Red. art.	*De reductione artium ab theologiam* (V 319-25)	1254-55
Reg. anim.	*De regimine animae* (VIII 128-30)	1263
Regn. Dei	*Sermo de regno Dei descripto in parabolis evangelicis* (V 539-53)	1256
Reg. nov.	*Regula novitiorum* (VIII 475-90)	1259-60
Sanct. corp.	*Sermo de sanctissimo corpore Christi* (V 553-66)	1264
Sand. apost.	*Epistola de sandaliis apostolorum* (VIII 386-90)	?
Sc. Chr.	*Quaestiones disputatae de Scientia Christi* (V 3-43)	1254
I, II, III, IV Sent.	*Commentarius in I, II, III, IV librum Sententiarum* (I II III IV)	1250-52
Serm.	*Sermones* (IX)	
Serm. reg.	*Sermo super regulam f. m.* (VIII 438-48)	?
Sex alis	*De sex alis Seraphim* (VIII 131-51)	1263
Solil.	*Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* (VIII 28-67)	1259-60
Trib. qu.	*Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum* (VIII 330-36)	1250-52
Tripl. test.	*Sermo de triplici testimonio sanctissimae Trinitatis* (V 535-38)	1254
Tripl. via	*De triplici via* (VIII 3-18)	1259-60
Vit. myst.	*Vitis mystica sive Tractatus de passione Domini* (VIII 159-89)	1263 ?

OBRAS DE SAN BUENAVENTURA

I. Edición crítica

Doct Seraph. S. Bonaventurae, *Opera omnia ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis scholiis notisque illustrata* (Quaracchi 1882-1902), 10 vols. en folio:

I. *In I Sent.* (1882), LXXXVIII-870 págs.
II. *In II Sent.* (1885), XII-1026 págs.
III. *In III Sent.* (1887), X-905 págs.
IV. *In IV Sent.* (1889), VIII-1067 págs.
V. *Opuscula varia theologica* (1891), LXIV-606 págs.
VI. *In Sacram Scripturam* (1893), XXVII-640 págs.
VII. *In Evang. S. Lucae* (1895), XVIII-897 págs.
VIII. *Opuscula varia ad theologiam mysticam et res ordinis fratrum minorum spectantia* (1898), CXXIV-757 págs.
IX. *Sermones de tempore, de sanctis, de B. Virgine Maria et de diversis* (1901), XXIV-751 págs.
X. *Operum omnium complementum* (1902), VIII-279 págs. + IV-502 págs.

II. Ediciones parciales

S. Bonaventurae, *Op. theol. selecta,* editio minor (Quaracchi), en 8.º:

I. *In I Sent.* (1934), XXVI-696 págs.
II. *In II Sent.* (1938), VIII-1072 págs.
III. *In III Sent.* (1941), VI-920 págs.
IV. *In IV Sent.* (1949), IV-1054 págs.

S. Bonaventurae, *Tria opuscula, Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam,* 5.ª ed. (Quaracchi 1938), en 16.º, 391 págs.

S. BONAVENTURAE, *Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia,* 4.ª ed. (Quaracchi 1949), en 16.º, XI-477 págs.

III. VERSIONES ESPAÑOLAS

Obras de San Buenaventura, ed. bilingüe (BAC, Madrid 1945-1949), 6 vols.

SIGLAS

a.	articulum.
AF	*Analecta Franciscana* (Quaracchi-Grottaferrata).
AFH	*Archivum Franciscanum Historicum* (Quaracchi-Grottaferrata).
AHDLMA	*Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* (París).
ALKG	*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters.*
arg.	argumentum.
Arist. Lat.	*Aristoteles Latinus.*
BGPTM	*Beitrage zur Geschichte der Philos. und Theol. des Mittelalters.*
Bekker	*Aristoteles Grace ex recensione Immanuelis Bekkeri* (Berlín 1831).
BF	*Bullarium Franciscanum* (Quaracchi-Roma).
Bull. Ord. Praed.	*Bullarium Ordinis Praedicatorum* (Roma).
c.	capitulum.
1 Cel	*Vita prima Celano.*
2 Cel	*Vita secunda Celano.*
CCL	*Corpus Christianorum Latinorum.*
Chart. Univ. Par.	*Chartularium Universitatis Parisiensis,* ed. H. DENIFLE et E. CHÂTELAIN (París).
coll.	collatio.
CF	*Collactanea Franciscana* (Roma).
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.*
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* (París).

Dict. Spirt.	*Dictionnaire de Spiritualité* (París).
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique.*
Dionysiaca	Conjunto de traducciones latinas de las obras atribuidas a Dionisio Areopagita (París).
d.	distinctio.
dub.	dubium.
EF	*Études Franciscaines* (París).
FF	*France Franciscaine* (París).
Franc. Stud.	*Franciscan Studies* (St. Bonaventure University).
Friedberg	*Corpus Iuris Canonici... instruxit Aemilius Friedberg* (Leipzig 1879).
f.	fundamentum.
ISBN	*International System Book Number.*
LTK	*Lexikon für Theologie und Kirche.*
MF	*Miscellanea Francescana.*
n.	numerus.
PG	*Patrologia Graeca,* ed. J. P. MIGNE.
PL	*Patrologia Latina,* ed. J. P. MIGNE.
prol.	prologus.
q.	quaestio.
RB	*Revue Bénédictine.*
RHE	*Revue d'Histoire Ecclésiastique.*
RTAM	*Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* (Mont-César).

INTRODUCCION A SAN BUENAVENTURA

Primera parte

LAS FUENTES

I. *CRONOLOGIA DE SAN BUENAVENTURA*

Monseñor P. Glorieux escribía, con toda razón, en 1926 que "hay pocos personajes del siglo XIII sobre los que se posean tantos datos como sobre San Buenaventura en lo referente a su actividad, sus cambios de lugar, su cronología; pero pocos también sobre los que cueste tanto determinar con certeza las fechas y las grandes líneas de su vida"[1].

Muchos historiadores han concretado los diferentes problemas que plantea la cronología bonaventuriana. Después de E. Longpré, G. Abate, J. Quinn y otros[2], podemos precisar ciertas fechas: la de su ingreso en la Orden (1243), la de su elección para el cargo de ministro general (1257), la de su muerte (1274). Algunos elementos jurídicos intervienen para determinar otros dos puntos de referencia: la edad exigida para la "licentia docendi" (treinta y cinco años)[3] y la edad mínima para ser elegido válidamente ministro general (cuarenta años)[4].

Podemos, por tanto, adelantar la cronología siguiente con sus justificantes:

Hacia 1217

Nacimiento en Bagnoregio, pequeña ciudad cerca de Orvieto, en la antigua *Tuscia Romana.* Su padre era médico. Se llamaba Juan Fidanza.

[1] P. GLORIEUX, *Essai sur la chronologie de S. Bonaventure (1257-1274):* AFH 19 (1926) 145.

[2] E. LONGPRÉ, *Bonaventure:* DHGE 10 (1937) 741-788; G. ABATE, *Per la storia e la cronologia di S. Bonaventura, O.M.:* MF 49 (1949) 534-568; 50 (1950) 97-130; J. QUINN, *Chronology of St. Bonaventure (1217-1257):* Franc. Stud. 32 (1972) 168-186; ID., *Chronology of St. Bonaventure's Sermons:* AFH 67 (1974) 145-184.

[3] *Chart. Univ. Par.* I n.20 p.79.

[4] Cf. G. ABATE, *Per la storia* 109.

1225-1235

Puer oblatus en el convento de los hermanos de Bagnoregio[5]

Hacia 1226

Curación milagrosa despues de la muerte de San Francisco "Yo mismo, que he descrito todo lo anterior, lo he comprobado por propia experiencia en mi persona Pues, estando muy gravemente enfermo cuando aun era niño pequeño, mi madre hizo una promesa en favor mio al bienaventurado Padre Francisco, y me libre de las fauces de la muerte, quedando completamente restablecido"[6]

1235-1243

Estudiante en la Facultad de Artes de Paris[7]

1243

Ingreso en la Orden franciscana en París por cuenta de la Provincia romana[8]

1243-1248

Estudiante de teologia bajo la dirección de Alejandro de Hales († 1245) y bajo el magisterio de Juan de la Rochela († 1245), de Eudes Rigaud (1245-1248) y de Guillermo de Melitón[9]

1248-1250

Bachiller biblico Lee la Biblia *cursoria* segun los *Estatutos* de la Universidad[10]

1250-1252

Bachiller sentenciario Lee las *Sentencias* en el orden I, II, IV, III[11]

1252-1253

Bachiller formado Lee, disputa y predica[12]

A fines de 1253

Comienzan las pruebas de la "licentia docendi"[13]

[5] Cf breve de Sixto IV 14 de octubre de 1482 (BF nov ser 13ª n 1650 p 838)

[6] *Ley men* 7,8 San Francisco de Asis *Escritos Biografias Documentos de la epoca* ed BAC (Madrid 1980) p 526 (Para obras y textos relativos a San Francisco utilizamos esta edicion Se citara San Francisco [BAC] Nota del traductor)

[7] FRANÇOIS DE FABRIANO en L WADDING *Annales Minorum* an 1267 n 5 (ed Quaracchi 1931, IV 310)

[8] Cf G ABATE *Per la storia* 556-565 A CALLEBAUT *L entree de S Bonaventure dans l Ordre des Freres Mineurs en 1243* FF 4 (1921) 41-51 La afiliacion a la Provincia de origen estaba autorizada por las Constituciones para los conventos generales de estudio, y particularmente Paris Cf F DELORME *Definitiones Capituli generalis Narbonensis (1260)* n 10 AFH 3 (1910) 503 El Capitulo de Narbona no hace mas que sancionar el uso establecido

[9] Alejandro de Hales murio en agosto de 1245 Cf *Glossa I Sent* 70ss, G ABATE *Per la storia* 566 Juan de la Rochela habia muerto en febrero de 1245 Le sucedio Eudes Rigaud desde el segundo semestre del año escolar 1244-1245 hasta marzo de 1248 fecha en la que fue elegido por Inocencio IV arzobispo de Rouen Guillermo de Meliton sucedio a Eudes Rigaud hasta 1254

[10] Cf *Estatutos* A,11 *(Chart Univ Par* II n 1188 p 691 697) Cf P GLORIEUX *L enseignement au moyen age Techniques et methodes en usage a la Faculte de Theologie de Paris au XIIIe siecle* Archives Hist Doctr du M A 35 (1968) 65-186

[11] Cf *Estatutos* A,12 *(Chart Univ Par* II ibid) B DISTELBRINK *De ordine chronologico* IV *Librorum Commentarii in Sententias S Bonaventurae* Coll Franc 41 (1971) 288-314

[12] Cf *Estatutos* 13 (ibid) El bachiller formado debia asistir a todos los actos oficiales y religiosos de la Universidad pronunciar un sermon y una colacion, y la colacion despues de un sermon magistral Debe intervenir, sobre todo cinco veces al menos, en las "disputationes"

[13] Todos los actos que se le exigen al bachiller formado deben terminarse antes de Santa Catalina del año jubilar Cf P GLORIEUX *L enseignement* 97-99 Para Buenaventura esto significa que debia de haber terminado sus pruebas antes del 25 de noviembre de 1253

A comienzos de 1254

Licencia. *Quaestiones disputatae de scientia Christi*[14].

1254-1257

Maestro regente "ad scholas fratrum"[15].

2 de febrero de 1257

Elegido ministro general de la Orden de los hermanos menores en el Capítulo general extraordinario de Ara Caeli (Roma), en presencia del papa Alejandro IV[16].

23 de abril de 1257

Primera encíclica a la Orden (VIII 468).

[14] V 3-43.

[15] Cf. J. G. BOUGEROL, *De la "Reportatio" à la "Redactio"*, en *Actes du Congrès International de Typologie* (Louvain 1981). San Buenaventura fue reconocido, al mismo tiempo que Santo Tomás, entre los maestros que obedecieron la orden recibida de Alejandro IV, desde el 23 de octubre de 1256, de prestar juramento ante dos cardenales y el notario pontificio: "... Secundo, quod fratres Praedicatores et Minores Parisiis degentes, magistros et auditores eorum et specialiter et nominatim fratres Thomam de Aquino de Ordine Praedicatorum et Bonaventuram de Ordine Minorum doctores theologiae ex tunc quantum in eis esset in societatem scholasticam et ad Universitatem Parisiensem reciperent, et expresse doctores ipsos reciperent ut magistros, et quod cum Parisiis fuerint faciant publice illud idem, ipsosque iuxta ordinationem praedictam ab Universitate seu magistris et scholaribus Parisiis commorantibus procurent recipi bona fide, et contra praedicta numquam praestent consilium vel assensum" *(Chart. Univ. Par.* I n.293 p.339). Chrétien de Verdun, canónigo de Beauvais, uno de los maestros seculares convocados a Roma y que había prestado el juramento, lo renovó, como estaba previsto, en la iglesia de Santa Magdalena, de los Menores, en presencia del obispo de París, el 12 de agosto de 1257 *(Chart. Univ. Par.* I n.317 p.360). Cf. M. M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne (1250-1259)* (París 1972) 291-295.

[16] Cf. M. M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour*, ibid.

1257

Asís o Viterbo, cuando el papa Alejandro IV predicó sobre San Francisco, asegurando que él había visto las llagas mientras vivía aún Francisco[17].

21 de octubre de 1257

Bula Dilecto filio Fratri Bonaventurae generali ministro ordinis fratrum minorum: *Ut ministerium tibi*[18].

6 de enero de 1258

París, *Epiph.* serm.6 (IX 165).

25 de diciembre de 1258

Rouen, *In die Natali* serm.10 (IX 116).

5 de enero de 1259

París, *In vig. Epiph.* serm.2 (IX 144).

Julio de 1259

Saint-Omer, Capítulo de la provincia de Francia.

27 de julio de 1259

Arras, *Dom. 8 p. Pent.* serm.2 (IX 387).

Octubre de 1259

Alverna, concibe el *Itinerarium:* "ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi" *(Itin.* c.7 n.3 [V 312]).

1260

En Provence.

23 de mayo de 1260

Narbona, Capítulo general.

[17] Cf. *Ley. may.* c.13 n.8: San Francisco... (BAC) p.465.

[18] BF II n.374 p.253. Cf. W. R. THOMSON, *Cheklist of Papal Letters relating to the Orders of St. Francis. Innocent III-Alexander IV* (Grottaferrata 1971) n.2496.

23 de agosto de 1260

En el Alverna, consagración de la iglesia.

3 de octubre de 1260

Asís, traslado del cuerpo de Santa Clara.

1261

París e Italia.

3 de agosto de 1262

Sens, *Inventio S. Stephani* serm. (IX 493).

8 de abril de 1263

Padua, traslado del cuerpo de San Antonio.

20 de mayo de 1263

Pisa, Capítulo general.

31 de agosto de 1264

Orvieto, *Dom. 12 p. Pent.* serm.3 (IX 402).

24 de noviembre de 1265

Nombrado por el papa Clemente IV arzobispo de York.
Buenaventura se dirigió inmediatamente desde París, donde se encontraba, a la corte papal, y le suplicó al Papa con tanta firmeza y humildad que Clemente IV se rindió a sus súplicas: "Sta in testamento tuo et in illo colloquere et in opere mandatorum tuorum veterasce" *(Chron. XXIV General.;* AF III 331).

16 de mayo de 1266

París, Capítulo general, durante el cual Buenaventura predicó sobre San Francisco, con el tema: "Vidi alterum angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi" (UBERT. DE CASALE, *Arbor vitae cruc. Iesu* 1.5 c.I). No se ha encontrado este sermón.

6 de marzo-17 de abril de 1267

París, *Collationes de decem praeceptis* (V 507-529).

25 de febrero-7 de abril de 1268

París, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (V 457-498).

7 de julio de 1268

Roma, *Epistola* (AFH 17 [1924] 448-453).

6 de diciembre de 1268

Asís, *Epístola* (X 60).

16 de diciembre de 1268

Viterbo, sermón, "editus coram fratribus Viterbii, vacante sede, ibidem post Clementem IV" (IX 68)[19].

23 de diciembre de 1268

Asís, *Epístola* (X 60).

12 de mayo de 1269

Asís, Capítulo general.

Otoño de 1269

París, *Apologia pauperum* (VIII 230-330).

1270

En España y en Alemania.

16 de mayo de 1271

Pisa, *Epistola* 3 (VIII 471).

[19] Cf. A. FRANCHI. *Analisi storiografica del ruolo di Bonaventura al Conclave di Viterbo (1268-1271):* Doctor Seraphicus 28 (1981) 65-77.

Agosto de 1271

Viterbo probablemente[20].

27 de marzo de 1272

Roma, coronación de Gregorio X.

12 de junio de 1272

Lyon, Capítulo general.

9 de abril-28 de mayo de 1273

París, *Collationes in Hexaëmeron* (V 329-454).

28 de mayo de 1273

Nombrado cardenal-obispo de Albano.

Después del 15 de julio de 1273

Mugello, cerca de Florencia, junto al papa Gregorio X, que lo acompaña hasta Lyon.

11 o 12 de noviembre de 1273

Lyon, consagrado obispo por Gregorio X.

7 de mayo de 1274

Lyon, primera sesión del concilio ecuménico.

18 de mayo de 1274

Lyon, segunda sesión del concilio.

[20] Cf. A. FRANCHI, *Analisi* 71-72. La tradición franciscana sostiene el "compromissum" sobre una base única que data de 1385-1390, la de BARTOLOMÉ DE PISA, *Liber conformitatum* fruct.8 p.2. (AF IV 345): "Frater Bonaventura de Balneo regio... qui tantae reputationis, dum esset generalis, fuit ut, dum de electione summi pontificis in Perusio discordarent, libere omnes in eum vota sua compromiserunt, ut, si se vel alium in papam nominarent, illum ipsi eligerent; et ipse nominavit sanctissimum virum dominum Gregorium X".

19 de mayo de 1274

Lyon, Capítulo general extraordinario, en el que es elegido ministro general Fr. Jerónimo de Ascoli.

7 de junio de 1274

Lyon, tercera sesión del concilio.

29 de junio de 1274

Lyon, sermón al concilio.

6 de julio de 1274

Lyon, cuarta sesión del concilio.

15 de julio de 1274

"Muy de mañana murió el hermano, de gloriosa memoria, Buenaventura, obispo de Albano, hombre de ciencia y de elocuencia eminentes. Hombre notable por su santidad, su vida, su conducta y sus costumbres; bueno, afable, piadoso y misericordioso, lleno de virtudes, amado de Dios y de los hombres. Fue enterrado, en este domingo, en la iglesia de los hermanos menores de Lyon. El señor Papa asistió a sus funerales con todos los cardenales y casi todos los prelados que estaban en el concilio y toda la curia. El hermano Pedro de Tarantasia, cardenal-obispo de Ostia, celebró la misa y predicó sobre el tema *Doleo super te, frater mi, Ionatha.* Hubo muchas lágrimas y gemidos. Dios le había dado, efectivamente, tanta gracia, que cualquiera que le viera se sentía movido inmediatamente en su corazón a amarlo" *(Ordinatio Concilii Lugdunensis)*[21].

[21] Cf. A. FRANCHI, *Il Concilio II di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii Generalis Lugdunensis.* Edizione del testo e note (Roma 1965) 95: "Eodem anno, et mense, die dominico, XV eiusdem, hora matutinali obiit clarae memoriae frater Bonaventura, Albanensis episcopus; qui fuit homo eminentis scientiae et eloquentiae; vir quidem sanctitate praecipuus, vita, conversatione ac moribus excellentissime decoratus; benignus, affabilis, pius et misericors, virtutibus plenus; Deo et hominibus dilectus. Qui sepultus est, ipso die dominico, in loco fratrum

14 de abril de 1482

Bula, de Sixto IV, *Superna caelestis patria, civitas Ierusalem* (I, XXXIX-XLIV): Buenaventura, inscrito en el catálogo de los santos.

14 de marzo de 1587

Bula, de Sixto V, *Triumphantis Ierusalem* (I, XLV-LII): San Buenaventura, doctor de la Iglesia.

Minorum Lugduni, cuius exsequiis interfuit dominus papa, cum omnibus cardinalibus, et quasi omnibus praelatis, qui erant in Concilio, et tota curia Et frater Petrus Ostiensis celebravit Missam, et praedicavit, proposito themate, scilicet: *Doleo super te, frater mi, Ionatha* Multae lacrimae et gemitus ibi fuerunt; hanc enim gratiam sibi concesserat Dominus, quod quicumque eum videbant, ipsius amore incontinenti capiebantur ex corde"

II. *LA VOCACION FRANCISCANA DE BUENAVENTURA*

Los Editores de Quaracchi dicen, con toda razón, que no se puede penetrar en el conocimiento de un autor sin estudiar las influencias que ha recibido y el espíritu de la época que le ha tocado vivir [1]. Efectivamente, nadie extrae de su propio caudal sobradas cosas inéditas. Sin que por eso haya que tildarle de compilador —San Buenaventura se acusa humildemente de serlo [2]—, cada uno recibe de sus antecesores una herencia. Y la recibe en un contexto histórico, que determina, en cierto modo, la forma en que él va a utilizar ese legado recibido. Le añade además, como aportación personal, su propia visión de las cosas, que es lo que constituirá el elemento original de su obra.

Se ha escrito mucho sobre el franciscanismo de San Buenaventura [3]. Para restablecer su contenido

[1] *Opera omnia* X 30.

[2] II Sent. Praeloc.: "Hoc enim sentio et fateor, quod sum et tenuis compilator" (II 1). Buenaventura ha dado la definición del "recopilador" *(I Sent.* prooem. q.4 concl.): "Aliquis scribit aliena, addendo, sed de non suo, et iste *compilator* dicitur" (I 14b).

[3] Sobre el franciscanismo de San Buenaventura, la primera obra que abre la vía a todas las investigaciones ulteriores es la de E. GILSON, *San Buenaventura,* 2.ª ed., revisada y aumentada (París, Vrin, 1952). La que me parece reveladora de los progresos realizados desde E. Gilson es la de Fr. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore* (Roma 1980). Entre las dos obras vienen los múltiples estudios publicados con motivo del VII centenario de la muerte de San Buenaventura (1974), bien en *S. Bonaventura: 1274-1974,* 5 vols. (Grottaferrata 1972-1974), bien en las Actas del Congreso Internacional (Roma, 19-26 septiembre 1974); *San Bonaventura, maestro di vita fracescana e di sapienza cristiana,* a cura di A. Pompei, 3 vols. (Roma 1976). La *Bibliographia Franciscana,* de l'Istituto Storico dei PP. Cappuccini, dará, desde 1982, el detalle de todas las publicaciones del centenario.

real es necesario investigar, en la historia de su vida, las influencias de que ha sido objeto. Dos parecen esenciales. La primera es la influencia misma de San Francisco. De ella nos vamos a ocupar en este capítulo; unos cuantos puntos precisos nos permitirán apreciar su amplitud. La segunda influencia es la de la escuela de los Menores de París, que abordaremos después.

La influencia de San Francisco en la vida de San Buenaventura se produce varias veces y de diversas maneras. El primero de esos encuentros se sitúa en la órbita del milagro.

En 1217[4] nacía en Bagnoregio, pequeña ciudad de los Estados Pontificios cerca de Orvieto y de Viterbo, Juan de Fidanza —así se llamaba Buenaventura antes de ser franciscano; Fidanza, por el nombre de su padre—. Era todavía niño cuando cayó gravemente enfermo, de tal modo que su madre lo consagró a San Francisco de Asís[5]. Las plegarias maternas fueron escuchadas y el niño recobró la salud. La edad a la que hace alusión el milagrosamente curado: *Puerulus, in puerili aetate,* parece ser, según la distinción tradicional de las edades del hombre en la Edad Media[6], la *pueritia,*

[4] Para la cronología véase el capítulo precedente.

[5] Cf. el texto de la *Ley. may.* en la nota 8 y el texto de la *Ley. men.* en la nota 6 del capítulo precedente. Buenaventura emplea en la *Ley. may.* la expresión "in puerili aetate"; en la *Ley. men.*, "puerulus".

[6] Buenaventura vuelve a hablar varias veces sobre las edades del hombre: *In Luc.* c.13 n.15 (VII 340a); *IV Sent.* d.40 dub.3: "In homine autem sex assignantur aetates. Prima est *infantia* usque ad septimum annum; secunda, *pueritia* usque ad decimum quartum; tertia, *adolescentia* usque ad vigesimum quintum; secundum alios usque ad vigesimum octavum; quarta, *iuventus* usque ad quinquagesimum; quinta, *gravitas* sive *senectus* usque ad septuagesimum; sexta, *senium* sive aetas decrepita usque in finem" (IV 854b); *Brevil.* prol. 2 (V 204b); *Hexaëm.* coll.15 n.12-17 (V 400a-b).

que se extiende desde los siete hasta los catorce años. Es, por tanto, improbable que esta curación hubiera tenido lugar viviendo todavía San Francisco, quien murió el 3 de octubre de 1226. Tanto más cuanto que no era normal consagrarse con voto a un personaje en vida de éste[7]. La iconografía franciscana pierde con ello un tema emotivo, pero la verdad histórica sale ganando.

Esta su curación milagrosa motivó en San Buenaventura tal sentimiento de gratitud hacia San Francisco, que teme ser tachado de ingrato si no da testimonio de ello: "Sintiéndome indigno e incapaz de escribir la vida de este hombre venerable, dignísima, por otra parte, de ser imitada por todos, confieso sinceramente que de ningún modo hubiera emprendido tamaña empresa si no me hubiese impulsado el ardiente afecto de mis hermanos, el apremiante y unánime ruego del Capítulo general y la especial devoción que estoy obligado a profesar al santo Padre. En efecto, gracias a su invocación y sus méritos, siendo yo niño —lo recuerdo perfectamente— fui liberado de las fauces de la muerte; por tanto, si yo me resistiera a publicar sus glorias, temo ser acusado de crimen de ingratitud. Este ha sido, pues, el motivo principal que me ha inducido a asumir el presente trabajo..."[8] Esta es la razón que le mueve a acceder al

[7] Cf. A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge* (Rome 1981) 519-530.

[8] *Ley. may.* pról. n.3: "Ad huius tam venerabilis viri vitam omni imitatione dignissimam describendam indignum et insufficientem me sentiens, id nullatenus attentassem, nisi me fratrum fervens incitasset affectus, generalis quoque capituli concors induxisset instantia, et ea quam ad sanctum patrem habere teneor devotio compulisset, utpote qui per ipsius invocationem et merita *in puerili aetate,* sicut recenti memoria teneo, a mortis faucibus erutus, si praeconia laudis tacuero, timeo sceleris argui

ruego del Capítulo general de Narbona, en 1260, y comenzar la redacción de la vida de San Francisco, conocida con el nombre de *Legenda Maior.* Este sentimiento le da a su vocación franciscana un carácter original. Es un elemento esencial de su espíritu seráfico.

Si la gratitud es, como él dice, una parte potencial de la virtud de la justicia [9], Buenaventura expresó sus acciones de gracias de una manera admirable en esta vida de San Francisco y en los sermones que pronunció en honor de su Padre. Pero parece que fueron otros hechos los que determinaron el ingreso de Buenaventura en la Orden de los Menores.

Entre los hermanos que había conocido en Bagnoregio y los que encontraba en las calles de París y en la iglesia de Santa Magdalena, de su convento, ¿existía mucha diferencia? Bajo el mismo hábito, la misma sencillez y la misma pobreza. El joven maestro de artes se enteró más tarde cómo la pequeña Fraternidad, que agrupaba una docena de hermanos en 1209, contaba, en este año de 1243, 32 provincias y cerca de 30.000 hermanos [10].

El papa Gregorio IX había enviado, el 6 de abril de 1237, una bula a todos los obispos: *Quoniam abundavit iniquitas* [11]. La autoridad pontificia aprueba el "propositum" de los hermanos [12] y lo califica de necesario. Ahora bien, Gregorio IX recoge, casi palabra por palabra, el texto de una bula de Honorio III del 18 de enero de 1221, que recomendaba a los obispos que permitieran a Santo Domingo y a sus hermanos la predicación. El texto de las dos bulas es casi el mismo [13], pero

ut ingratus" (VIII 505b; AF X558). Cf. *San Francisco...* (BAC) p.381.

[9] *IV Sent.* d.22 dub.3 (IV 586); cf. *III Sent.* d.35 dub.1 (III 788).

[10] Cf. P. GRATIEN, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle* (París 1928) 513-529.

[11] BF I n.224 p.214-215; W. R. THOMSON, n.370.

[12] La expresión "propositum" parece provenir de los documentos de los Umiliates. Cf D. V. LAPSANSKI, *Perfectio evangelica. Ein begriffsgeschichtliche Untersuchung in fruhfranziskanischen Schriftum* (Munchen 1974) 30-34. El autor cita los textos editados por G. G. MEERSSEMAN en su *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIIIe siècle* (Fribourg 1961).

[13] *Bull. Ord Praed* I n.18 p.11. Damos el texto de las dos bulas poniendo en cursiva las palabras diferentes:

Quoniam abundavit iniquitas, et refrigiut charitas plurimorum, ecce ordinem dilectorum filiorum Fratrum *Praedicatorum* Dominus suscitavit, qui non quae sua sunt, sed quae sunt Christi quaerentes tam contra profligandas haereses, quam contra pestes alias mortiferas extirpandas se dedicarunt evangelizationi verbi Dei in abiectione voluntariae paupertatis Nos igitur eorum sanctum propositum, et necessarium ministerium favore benevolo prosequentes	Quoniam abundavit iniquitas, et refrigiut charitas plurimorum, ecce ordinem dilectorum filiorum Fratrum *Minorum* Dominus suscitavit, qui non quae sua sunt, sed quae sunt Christi quaerentes tam contra profligandas haereses, quam contra pestes alias mortiferas extirpandas, se dedicarunt evangelizationi verbi Dei in abiectione voluntar paupertatis Nos igtur sanctum eorum propositum, et necessarium ministerium favore benevolo prosequentes
	Universitati vestrae ipsos affectuose duximus commendandos
caritatem vestram *rogamus* et exhortamur in Domino, ac per Apostolica vobis scripta *mandamus* quatenus *dilectum fratrem Dominicum latorem praesentium canonicum,* ordinis memorati pro reverentia divina ad officium *praedicandi,* ad	caritatem vestram *rogantes* et exhortantes in domino, ac per Apostolica vobis scripta *mandantes,* quatenus *dilectos filios Fratres* ordinis memorati pro reverentia divina ad officium *praedicationis,* ad quod *sunt ex professione sui ordinis deputati,*
quod *deputatus est, recipiatis benigne,*	*benigne recipere procuretis,*
ac populos vobis commissos, ut ex ore *ipsius* verbi Dei semen devote suscipiant *sedulo* admonentes,	ac populos vobis commissos, ut ex ore *ipsorum* verbi Dei semen devote suscipiant, admonentes,
pro nostra et Apostolicae sedis reverentia in suis *et* necessitatibus liberaliter assistatis...	*ut* in suis necessitatibus liberaliter assistatis, *nec impediatis quominus illi, qui ab eorum sacerdotibus valeant confiteri*

Gregorio IX añade a la predicación el ministerio de la confesión [14].

El hecho más importante parece ser que los dieciséis años que separan las dos bulas delimitan el tiempo durante el cual la Fraternidad franciscana ha evolucionado de manera irreversible hacia una Orden clerical. En esta evolución intervienen diversos elementos, de los que unos son propios de la Orden; los otros se inscriben en el marco de la política pontificia.

K. Esser ha estudiado largamente los elementos propios de la Fraternidad que modificaron progresivamente su mentalidad y su estructura [15]. Por una parte, los clérigos comprometidos con los estudios están exentos del examen previsto por la Regla para los Predicadores en virtud de la bula *Quo elongati,* del 28 de septiembre de 1230 [16].

Por otra parte, el estudiante Juan Fidanza ve en París que los hermanos estudian. Acababa de llegar a París cuando oyó hablar de la "conversión" del famoso maestro Alejandro de Halés en 1236. Pero antes de París, Bolonia había tenido su "doctor" en la persona de San Antonio el Portugués, muerto en Padua, en 1231, y canonizado en 1232. En Oxford, los hermanos, llegados el año 1224, siguen la enseñanza de Roberto Grosseteste. La mayoría de las provincias tienen su convento de estudios y los conventos más importantes tienen su "lector", con lo cual aseguran una formación permanente a todos los hermanos. De este modo, la Orden iba estando mucho más preparada para responder a las necesidades de la Iglesia ante la invasión de la herejía, cuyo empuje trató de frenar Gregorio IX prohibiendo que los laicos de cualquier Orden predicasen [17].

Así, en el espacio de dieciséis años, la Orden de los hermanos se ha insertado en las estructuras de la Iglesia con una clericalización creciente y unos privilegios que dieron origen a un nuevo derecho [18]. El Papado ha desempeñado un papel preponderante en esta evolución, particularmente Gregorio IX. Fervoroso admirador de San Francisco, quiso proteger su carisma fundacional contra toda desviación y ponerlo al servicio de la cristiandad.

Juan Fidanza, convertido ya en Buenaventura, escribiría un día: "Confieso delande Dios que la razón que me ha hecho amar con amor extremado

[14] El permiso de confesar del que aquí se trata es una innovación con relación a la bula de 1221. Cf. L. C. LANDINI, *The Causes of the Clericalization of the Order of Friars Minors 1209-1260 in the Light of Early Franciscan Sources* (Chicago 1968) 10-13; SISINIO M. DA ROMALLO, *Il ministero della confessione nei primordi dell'Ordine francescano in relazione ai diritti parocchiali* (Milano 1949) 86-97.

[15] K. ESSER, *Anfange und Ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder* (Leiden 1966). Un libro reciente recoge los distintos problemas evocados por K. Esser y ofrece una información muy segura; D. BERG, *Armut und Wissenschaft. Beitrage zur Geschichte des Studienwesens der Betterlorden im 13. Jahrhundert* (Düsseldorf 1977).

[16] Cf. H. GRUNDMANN, *Die Bulle "Quo elongati" Gregors IX (28 sept. 1230):* AFH 54 (1961) 3-25: "Si quis vero examinari non egent pro eo, quod in thelogica facultate et praedicationis officio sunt instructi, si aetatis maturitas et alia, quae requiruntur in talibus, conveniant in eisdem, possunt nisi quibus minister generalis contradixerit, eo modo quo dictum est populo praedicare".

[17] "Interdicas laicis universis cuiuscumque ordinis censeantur, usurpare officium praedicandi... doctorum ordo est in ecclesia Dei" *(Potthast,* 9675). Carta citada por L. C. LANDINI, *The Causes* 111 nt.19. Esta carta, dirigida al arzobispo de Milán, no se menciona en los *Registres de Grégoire IX* editados por L. AUVRAY, pero se encuentra en las *Decretales* de Gregorio IX (l.VI tit.7 c.14: Friedberg II 1789).

[18] Cf. L. C. LANDINI, *The Causes* 114-117.

la vida del bienaventurado Francisco es su parecido con los comienzos y el crecimiento de la Iglesia. La Iglesia comienza primero con simples pescadores y se enriquece luego con doctores muy ilustres y muy sabios; de donde podrás colegir que la religión del bienaventurado Francisco no ha sido establecida por la prudencia de los hombres, sino por Cristo, como lo pone de manifiesto Dios mismo. Y como las obras de Cristo no languidecen, sino que crecen constantemente, es Dios quien ha realizado esta obra, ya que no han tenido a menos unirse a esta comunidad de hombres sencillos otros hombres sabios, atentos a la palabra del Apóstol: 'Si alguno entre vosotros se cree sabio, hágase necio para llegar a ser sabio'"[19].

Cierto, los primeros compañeros de Francisco no siguieron el proceso de evolución de la Fraternidad sin cierto miedo a que el fervor de los orígenes desapareciese para siempre. Jacopone de Todi exclamará un día: "Mal vedemo Parisi che n'ha

[19] *Epist. de tribus quaest.* n.13 (VIII 336). Buenaventura escribió esta carta entre 1254 y 1257, como lo precisa el ms. *München* Clm 8090: "qui tunc rexit parisius". Dirigida a un maestro de artes anónimo, sin duda un hermano, como lo indica Fr. Ehrle *(Die Spiritualen, ihr Verhaltnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen,* in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 3 [1887] 592 nt.1); esta opinión ha sido recogida por K. Eber como la más conforme con los textos *(Zu den Epistola de tribus quaestionibus des hl. Bonaventura:* Franziskanische Studien 27 [1940]). Buenaventura utiliza abundantemente el texto del comentario de la Regla de Hugues de Digne, como lo indica D. Flood *(Hugh. of Digne's Rule Commentary* [Grottaferrata 1979] 41-47). El texto de esta *Epistula* ha sido publicado de nuevo en el ms. *Paris* Mazarine 1129, f.89r-93v, por F. Delorme *(Textes franciscains,* Archivio Italiano per la Storia della Pietà I [1951] 209-218). Además de una numeración que, erróneamente, no corresponde a la de Quaracchi, esta nueva edición contiene algunas mejoras de lectura e inserta en el cuerpo de la carta el apéndice que los editores habían puesto en nota.

destrutto Assisi!"[20] En realidad, Francisco había escrito en su *Testamento:* "A todos los teólogos y a los que nos administran las santísimas palabras divinas debemos honrar y tener en veneración, como a quienes nos administran espíritu y vida"[21]. Celano nos relata el mismo texto, haciéndolo preceder de un comentario significativo: "A los ministros de la palabra de Dios los quería tales que, dedicándose a estudios espirituales, no se embargasen con otras ocupaciones. Pues solía decir que los ha escogido un gran rey para transmitir a los pueblos las órdenes recibidas de la boca de él"[22].

Más tarde, a comienzos del siglo siguiente, Angel Clareno cita también el texto del *Testamento*[23]. Así, en distintos períodos de los orígenes franciscanos y en los más distintos medios se ha tenido el pensamiento de San Francisco como auténtico y serio.

Pero la exégesis más adecuada y más verdadera la encontramos en la parte de la *Leyenda de Perusa* que el P. Desbonnets llama "primitiva" y una de las fuentes de Celano; es el rasgo siguiente: "Había una vez un hermano novicio que sabía leer el salterio, aunque no muy bien. Como le gustaba mucho esta lectura, le pidió permiso al ministro general para tener un salterio. El ministro se lo concedió. Sin embargo, este hermano no quería atribuírselo sin haber obtenido el permiso del bienaventurado Francisco. Había oído decir que el santo Padre no

[20] JACOPONE DE TODI, *Le poesi spirituali del B. Jacopone de Todi con le scolie e annotatione di Fra Francesco Tesatti da Lugnano* l.1 sat.10 (Venetiis 1617) 43.

[21] *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis,* ed. K. Esser (Grottaferrata 19768) 309-310.

[22] 2 Cel 163: *San Francisco...* (BAC) p.324.

[23] ANGELUS A. CLARINO, *Chronicon seu Historia septem Tribulationum Ordinis Minorum,* ed. A. Ghinato (Roma 1959) 16.

quería ver a sus hermanos ávidos de ciencia y de libros, sino que prefería verlos —como él lo predicaba— *ávidos por adquirir la pura y santa simplicidad, la oración y la Dama Pobreza.* Así habían sido formados los primeros hermanos, que eran unos santos, y él consideraba que ése era el camino más seguro para conseguir la salvación. No es que hubiera jamás menospreciado ni mirado con malos ojos la ciencia sagrada; al contrario, manifestaba un respeto afectuoso a los sabios de la Orden y a todos los sabios, como lo dice él mismo en su *Testamento...*" [24]

La conclusión provisional que podemos sacar de estos textos es que el estudio y la ciencia de los teólogos, aunque necesarios para la Iglesia, no entraban en los elementos esenciales de la vocación de los hermanos tal como él la concebía.

Francisco, en efecto, sabía que la Orden aceptaría, cada vez más, a "nobles y sabios que tendrán a mucha honra el mendigar limosnas" [25]. Celano, por otra parte, había señalado ya en su primera *Vita* la llegada de hombres sabios con motivo de la incorporación de Angel Tancredo y de otros tres compañeros [26]. A su regreso de Siria, Francisco recibió en la Porciúncula a "algunos literatos y algunos nobles. Siendo él nobilísimo de alma y muy discreto, los trató con toda consideración y dignidad, dando con delicadeza a cada uno lo que le correspondía" [27]. Es conocido el episodio del Capítulo de Arlés, en 1224, durante el cual, predicando

[24] *Legenda antiqua* n.70 *(S. François d'Assise. Documents* [París 1968] 943-944) (Cf. *San Francisco...* [BAC] n.104 y 105 p.672).
[25] 2 Cel 74: *San Francisco...* (BAC) p.274.
[26] 1 Cel 31: *San Francisco...* (BAC) p.160.
[27] 1 Cel 57: *San Francisco...* (BAC) p.176.

el hermano Antonio, Monaldo vio con los ojos del cuerpo al bienaventurado Francisco bendiciendo a la asamblea, como si quisiera aprobar así la ciencia de su "obispo" Antonio [28].

Es cierto que Francisco poseía una cultura bastante rudimentaria, la de los "mercaderes" de su tiempo y de su esfera social, como ponía de manifiesto en un sermón el cardenal Eudes de Chateauroux [29].

Pero la ciencia que él tenía de la Escritura es incomunicable, porque es fruto del Espíritu: "Aunque este hombre bienaventurado no había hecho estudios científicos, con todo, aprendiendo de Dios la sabiduría eterna. que viene de lo alto, e ilustrado con las iluminaciones de la luz eterna, poseía un sentido no vulgar de las Escrituras. Efectivamente, su ingenio, limpio de toda mancha, penetraba hasta lo escondido de los misterios y su afecto de amante entraba donde la ciencia de los maestros no llegaba a entrar. Leía, a las veces, en los libros sagrados, y lo que confiaba una vez al alma le quedaba grabado de manera indeleble en el corazón. La memoria suplía a los libros; que no en vano lo que una vez captaba el oído, el amor lo rumiaba con devoción incesante. Decía que le resultaba fructuoso este método de aprender y de leer, y no el de divagar entre un millar de tratados. Para él, era filósofo de veras el que no anteponía nada al deseo de la vida eterna. Y aseguraba que quien en el estudio de la Escritura busca con humildad, sin presumir, llegará fácilmente del conocimiento de sí al conocimiento de Dios. A menudo

[28] 1 Cel 48: *San Francisco...* (BAC) p.171.
[29] *París,* Mazarine 1010, f.88ra: "Immo fuit magnus peccator et ydiota et simplex, nec sciebat litteras nisi ut isti mercatores scire solent".

resolvía de palabra cuestiones difíciles y, sin ser maestro en el hablar, ponía de manifiesto, a todas luces, su entendimiento y su virtud"[30].

Francisco sabe que esta ciencia sólo se adquiere en la constante búsqueda de Dios en simplicidad. Por eso ponderaba frecuentemente los méritos de la "santa simplicidad, hermana de la sabiduría", como la parábola que desarrolló durante un Capítulo, y que nos cuenta Celano, del hermano sabio, que predica con sencillez, y del hermano simple, que habla con fervor y penetración[31]. Un día afirmó "que el clérigo encumbrado, cuando venía a la Orden, debía renunciar, en cierto modo, a la ciencia misma, para ofrecerse, expropiado de esa posesión, desnudo en los brazos del Crucificado. La ciencia —observaba— hace indóciles a muchos, impidiendo que cierto engolamiento que se da en ellos se pliegue a enseñanzas humildes. Por eso —continuó— quisiera que el hombre de letras me hiciese esta demanda de admisión: 'Hermano, mira que he vivido por mucho tiempo en el siglo y no he conocido bien a mi Dios. Te pido que me señales un lugar separado del estrépito del mundo, donde pueda pensar con dolor en mis años pasados y, recogiéndome de las disipaciones del corazón, enderece mi espíritu hacia cosas mejores'. ¿A dónde creéis —añadió— que llegaría el que comenzara de esta manera? Sin duda, se lanzaría, como león desatado de cadenas, con fuerza para todo, y el gusto feliz experimentado al principio se incrementaría en continuos progresos. En fin, éste sí que se

[30] 2 Cel 102: *San Francisco...* (BAC) p.289. La frase "La memoria suplía a los libros" está tomada textualmente de la *Vie de saint Antoine abbé,* en las *Vitae Patrum,* de S. ATANASIO, en PG 73,128.

[31] 2 Cel 191-192: *San Francisco...* (BAC) p.340.

entregaría seguro al ministerio de la palabra, porque esparciría lo que bulle dentro"[32].

No nos hemos alejado demasiado de Buenaventura. No cabe duda que el pensamiento íntimo de Francisco lo encontramos en el texto citado de la *Leyenda de Perusa,* que nos da la exégesis auténtica del *Testamento.* Para Francisco, las virtudes fundamentales de los hermanos son, ciertamente, la simplicidad, el espíritu de oración, la pobreza. Ni la ciencia como tal ni el estudio tienen nada que hacer aquí. Francisco no es un intelectual, pero pone de manifiesto un pensamiento y una experiencia propia al recibir a los sabios. Profetiza su incorporación a la Orden, los recibe con honor y no deja de pedirles consejo.

Pero, cuando recibe a un sabio, lo juzga a la luz de su relación para con Dios. La ciencia adquirida por el hombre, si éste se considera como su propietario, no vale nada. Cierto, la ciencia lleva en sí ese sentimiento de posesión. De ahí que Francisco ponga, como preámbulo a la vida evangélica, la expropiación de toda ciencia para seguir desnudo a Cristo, desnudo en la cruz[33]. Francisco no rechaza el estudio ni la ciencia, con tal de que los hermanos estén desprendidos de todo espíritu de posesión. Esa es la pobreza del teólogo franciscano. Con la condición también de que los hermanos se mantengan sencillos, en comunión fraternal con la vida evangélica. A condición, finalmente, de que sean teólogos "de rodillas", más confiados en la

[32] 2 Cel 194: *San Francisco...* (BAC) p.341.

[33] La imagen se inspira en S. JERÓNIMO, *Epist.* 52,5: CSEL 54,422. Cf. J. CHATILLON, *Nudum Christum nudus sequere.* Nota sobre los orígenes y el significado del tema de la desnudez espiritual en los escritos espirituales de San Buenaventura, en *S. Bonaventura: 1274-1974* IV 719-772.

luz del Espíritu que en los discursos humanos, más prontos para orar y para meditar la palabra de Dios que para poner su confianza en los discursos de pesados tratados

La síntesis de esta exégesis la encontramos en el prólogo del *Breviloquium,* donde Buenaventura comenta el texto de Efesios 3,14-19 "Para que lleguemos a ese fruto y a ese término directamente progresando por el camino derecho de las Escrituras, hay que empezar por el comienzo, es decir, acceder con una fe pura al Padre de las luces, doblando las rodillas de nuestro corazón, para que por su Hijo, en su Espíritu Santo, nos dé el verdadero conocimiento de Jesucristo y, con su conocimiento, su amor Conociéndolo y amándolo y consolidados en la fe y arraigados en la caridad, nos será entonces posible conocer la anchura, la longitud, la altura y la profundidad de la Sagrada Escritura, y por este conocimiento llegar al pleno conocimiento y al amor extático de la bienaventurada Trinidad Hacia ello tienden los deseos de los santos, aquí se encuentran el fin y el término de toda verdad y de todo bien" [34]

Veamos ahora la *Epistola magistro innominato de tribus quaestionibus,* en la que Buenaventura se nos revela de verdad Cualquiera que sea el destinatario de esta carta, parece que Buenaventura ha querido responder a ciertas dificultades expresadas por su corresponsal y que intenta, al mismo tiempo, convencerle descubriendole su experiencia personal

El estilo de la carta es riguroso "Tú piensas que la Regla prescribe la pobreza, recomienda el trabajo manual y prohíbe toda curiosidad, yo también

[34] *Brevil* prol n 5 (V 202ab)

lo pienso Tú detestas toda aceptación de dinero, la propiedad de libros y de cosas, yo también los detesto, más todavía, todos nosotros lo censuramos fuertemente y lo perseguimos En todo esto estamos de acuerdo" [35]

Es indudable que la comunidad de los hermanos no está compuesta solamente de santos La experiencia le ha enseñado a Buenaventura a no inquietarse más de la cuenta por los pecados de los demás, sino más bien a considerar la santidad de la comunidad y el estado de perfección en que ésta se encuentra Ama a la comunidad y es siempre el primero en cumplir las humildes tareas del hermano "Porque los hermanos deben pedir limosna, cocinar, cuidar los enfermos, lavar los platos y dedicarse a todos los ejercicios y humildes trabajos, cosas que a los hermanos les son más gustosas que muchos oficios honrosos" [36]

Para Buenaventura como para Francisco, el trabajo es sólo un medio, no un fin "Observa que Francisco no dice 'Prescribo o aconsejo a los hermanos que trabajen', ni tampoco 'Que los hermanos que pueden trabajar y saben hacerlo, que trabajen', sino 'Aquellos a quienes Dios les ha dado la gracia de trabajar' Lo cual no incluye solamente la posibilidad, sino también la voluntad de trabajar De la misma manera, si dijera 'Que los her-

[35] *Epist de tribus quaest* n 2 "Supponis quod Regula paupertatem praecipit, commendat laborem, vetat curiositatem, suppono et ego Detestaris ab hoc receptionis pecuniarum proprietates librorum atque domorum, vitupero et ego, immo et hoc nos fortiter omnes culpamus et persequimur, et in his convenimus" (VIII 332)

[36] *O c* n 9 "Nam Fratrum est est eleemosynam quaerere, infirmis servire scutellas lavare et in omnibus humilitatis exercitiis laborare quae dulciora sunt fratribus quam multa officia dignitatis" (VIII 334)

manos a quienes el Señor les ha dado la gracia de llorar, lloren modestamente, de modo que no pierdan los ojos', no prescribiría que lloraran. Así es como él lo entiende ahora. El trabajo manual no tenía otro fin, para Francisco, que el de huir de la ociosidad, porque él, perfecto observante de la Regla, no creo que hubiera recibido nunca doce denarios por el trabajo de sus manos, permitiendo que el espíritu de lucro destruyera el espíritu mismo de la Regla"[37].

Buenaventura quiere también precisar la cuestión de los estudios. Se les reprocha a los menores el hecho de subirse a los púlpitos magistrales, y de traicionar así el ideal de humildad de su fundador[38]. Este reproche le hiere profundamente. Para responder a esta dificultad utiliza menos las sutilezas dialécticas, en las que ha llegado a ser maestro, que su experiencia personal. Esta cuestión ya se la ha planteado él mismo, como se la plantea todo franciscano deseoso de vivir sin glosa la Regla. Su respuesta es simple, tan simple que se la ve madurar durante años. Cada uno debe permanecer en la vocación a que Dios lo ha llamado. El laico no debe aspirar a ser clérigo; el clérigo debe seguir la vía clerical. Por lo demás, Buenaventura se muestra muy enérgico; cita a San Francisco mismo en el *Testamento,* texto que ya hemos encontrado y analizado[39].

[37] *O c*, n.9 "Unde attende, quod non dicit: praecipio vel consulo fratribus, quod laborent. sed. quibus dedit Deus gratiam laborandi Sicut si diceret· Fratres quibus dedit Dominus gratiam lacrymandi, lacrymentur modeste, ita ut oculos non amittant, non praeciperet laçrymari, sic nunc intelligit" (VIII 334)

[38] Cf litterae *Excelsi dextera,* de la Universidad de París. "Honorem solemnis magisterii et magistrorum cathedras ambientes. ." *(Chart Univ Par* I n.230 p 253)

[39] *Epist de trib quaest* n.10· "Unde ut scias, quantum sibi

Si, pues, Buenaventura rechaza enérgicamente los honores del magisterio, recomienda, sin embargo, aceptar la carga que supone: "Yo digo, pues, según el Evangelio, que la ambición y la pompa de ese nombre (el magisterio) hay que condenarlo y en modo alguno desearlo, pero que hay que aceptar su carga"[40]. ¿No es el hermano Alejandro de Halés un maravilloso ejemplo de ese desprendimiento de los honores? El lo enseñó y lo practicó, lo que le merece ser llamado grande en el reino de los cielos.

Queda una dificultad, muy seria para Buenaventura; dificultad que explica, si no definitivamente, en parte al menos, por qué no encontramos salido de su pluma ningún comentario de Aristóteles, de Boecio o incluso del Seudo-Dionisio. El mismo se planteó la cuestión de saber si la filosofía debe estudiarse y enseñarse. La respuesta es clara: "Queda por hablar algo de los que filosofan, amigo queridísimo. ¡Ojalá podamos estar de acuerdo en esto como lo hemos estado aquí! Confieso que, si las curiosidades te desagradan, también a mí me desagradan, como desagradan a los buenos hermanos, a Dios y a los ángeles. Yo no defiendo tampoco a los que critican la puerilidad de estos escritos, pero los detesto tanto como tú lo haces. Te suplico

placuerit studium sacrae Scripturae, audivi ego a fratre, qui vivit, quod, cum novum testamentum venit ad manus eius, et plures fratres non possent simul totum habere, dividebat per folia et singulis communicabat, ut omnes studerent, nec unus alterum impediret. Clericos etiam, quod ipse recipiebat ad Ordinem, in summa reverentia habebat et in morte mandavit fratribus, quod doctores sacrae Scripturae in summa veneratione haberent tamquam illos, a quibus perciperent verba vitae" (VIII 334b-335a).

[40] *O c*, n.11: "Dico ergo, quod secundum dictum evangelicum ambitio et pompa huius nominis condemnanda est et nullatenus appetenda, sed officium assumendum" (VIII 335a).

que tengas, como yo, celo por la ciencia y no detestar más que lo que haya que detestar o que lo que deba detestarse"[41]. Pero el hecho es que la palabra de Dios hay que traducirla con palabras humanas. Si, para responder a los herejes, se debe estudiar la herejía, no por ello se convierte uno en hereje. La filosofía es útil para comprender mejor la verdad y refutar los errores. Más todavía, muchas cuestiones que nos propone la fe no pueden encontrar solución sin la filosofía. San Agustín lo ha dicho ya: "no se puede comprender la Sagrada Escritura sin el conocimiento de las otras ciencias"[42]. La filosofía, pues, ocupa su puesto; un puesto estrictamente definido: ayudar a procurar la inteligencia de la fe.

De este modo, San Buenaventura, maestro de teología, no traiciona a San Francisco. Sigue siendo un verdadero hermano menor, cuyo ideal permanece idéntico al de su Padre, aunque los medios para alcanzarlo sean diferentes. Este ideal es de tal manera idéntico en el uno y en el otro, que —según se ha dicho con razón— Buenaventura traduce en conceptos las intuiciones de San Francisco y que su experiencia de la espiritualidad franciscana ha condicionado su metafísica[43].

En 1257, cuando el Capítulo general lo llamó al supremo gobierno de la Orden, Buenaventura, en la primera ocasión que tuvo, se fue en peregrinación al Alverna, deseando encontrar allí la presencia dolorosa y santa de Francisco y al mismo tiempo reemprender, como él, la elevación hacia Dios. El *Itinerarium mentis in Deum* es, ante todo, el

[41] *O.c.*, n.12 (VIII 335a-b).
[42] S. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* I c.27 n.41ss: PL 34,55.
[43] E. GILSON, *Saint Bonaventure* 59ss.

testimonio de un alma resuelta a vivir con todas sus fuerzas el ideal franciscano percibido. San Buenaventura ha llegado a ser un "hombre de deseos"[44].

La experiencia que ha adquirido de la vida comunitaria le permite decir que ésta exige una voluntad poco común y un ardiente amor del Señor. Buenaventura sabe perfectamente de dónde ha sacado fuerzas su Padre para perseverar en esas disposiciones, y sigue la misma vía. Su espiritualidad está completamente centrada en Cristo; pero en Cristo crucificado, lo que le hacía decir tan bonitamente a San Francisco de Sales: "Y vos, ¡oh santísimo y seráfico doctor Buenaventura!, que me parecéis no haber tenido otro papel que la cruz, otra pluma que la lanza, otra tinta que la sangre de mi Salvador cuando habéis escrito vuestros divinos opúsculos. ¡Oh, qué rasgo el vuestro cuando exclamáis: '¡Qué bien se está con el crucificado!'"[45].

En su vida lo mismo que en su obra, Buenaventura se nos revela como un verdadero hijo de San Francisco. Las grandes opciones de su teología y de su metafísica están justificadas por el espíritu de Francisco. La teología no tiene otro objeto que Jesucristo: "El Verbo es el *medium* metafísico que lleva de nuevo todas las cosas al Padre. Esto es toda nuestra metafísica"[46]. No tiene otro fin que hacernos mejores[47]. La caridad está en el centro

[44] Cf. *Itin.* prol. n.3 (V 296); *Hexaëm.* coll.3 n.1 (V 343).
[45] S. FRANCOIS DE SALES, *Sermon pour l'Invention de la sainte Croix*, en... *Oeuvres*, ed. Talon (París 1647) II 105b.
[46] *Hexaem.* coll.1 n.17: "Hoc est medium metaphysicum reducens et haec est tota nostra metaphysica" (V 332b).
[47] ARISTOTE, *Ethica Nicom.* II c.2: Bekker 1003b 28, en el texto de la *Ethica vetus*, ed. A. Gauthier, *Arist. lat.* XXVI-2,71. Esta expresión, tomada de Aristóteles, la cita por primera vez Eudes Rigaud, editado por L. AMORÓS, *La teología como cien-*

de su explicación de la ética evangélica y del obrar cristiano: "Los preceptos son múltiples, según la diversidad de las obras a las que nos invitan, pero encuentran su unidad esencial en la caridad en la que están radicados"[48].

Persona central en la Trinidad, causa ejemplar de la creación entera, Cristo es también, por su encarnación redentora, el mediador de salvación y de vida, la luz que da a todo hombre la inteligencia y la certeza del conocimiento. Es también el objetivo hacia donde se dirigen los esfuerzos de la ascesis evangélica y los deseos del alma en busca de Dios a través de la contemplación. Cuando Buenaventura estima que San Francisco, una vez recobrada la inocencia original, ve sometérsele toda la creación, él sabe por qué[49]. La mirada purificada del hombre ve la realidad, que a los ojos de los pecadores está bien oscurecida. Pero, si bien Dios está silencioso, toda su obra habla de él; "Palabra de Dios es toda criatura"[50].

Para Buenaventura, la creación es un inmenso sacramento. Dios nos ha dado, en efecto, dos libros que nos suministran tanto la comprensión de su obra como de su ser: el libro de la Escritura y el libro de la creación[51]. La visión bonaventuriana, única e histórica, de la creación nos permite captar la salvación que nos trae Cristo, y en esta perspectiva, el problema de la predestinación no aparece desde el principio, como lo planteará Duns Escoto. Todas las cosas son signos de Dios, y la ambición del hombre debe ser encontrar a Dios en todas las cosas para elevarse hasta él por medio de todas las cosas.

De este modo, el ejemplarismo está en el centro del pensamiento de San Buenaventura. Toma su fuente en San Francisco[52]. Se le pueden encontrar precedentes entre los teólogos del siglo XII y entre los Padres. Pero hay una cosa muy personal en Buenaventura, y es el haber organizado su visión de la creación en función del ejemplarismo. Nada de extraño, por tanto, que haya conseguido cerrar el círculo inteligible[53] y que haya enseñado la unidad del saber[54].

San Buenaventura aparece, pues, como el logro religioso y humano del siglo XII, el hombre de la cristiandad apasionado por el conocimiento intelectual y, al mismo tiempo, enamorado de la vida evangélica, hombre de acción y de contemplación a la vez, hombre de gobierno, llamado por la historia el segundo fundador de la Orden franciscana;

cia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto Arch. Hist. Doctr Litt. M.A 9 (1934) 261-303 El texto de Eudes Rigaud está editado en las p.275-276.

[48] *Sermones dominicales* serm.44 n.4, ed J. G. Bougerol (Grottaferrata 1977) 435

[49] *III Sent* d.28 a un. q.1 concl. (III 622).

[50] *In Eccl.* c.1 q 2: "Verbum divinum est ommnis creatura" (VI 16) Este pensamiento proviene de Hugo de San Víctor *(In eccl* hom.2: PL 175,147), pero la expresión es típicamente bonaventuriana

[51] Cf W. RAUCH *Das Buch Gottes* (Munchen 1961).

[52] Cf. *Leg.may* c 9: "Inauditae namque devotionis affectu fontalem illam bonitatem in creaturis singulis tanquam in rivulis degustabat, et quasi caelestem concentum perciperet in consonantia virtutum et actuum eis datorum a Deo, ipsas ad laudem Domini more prophetae David dulciter hortabatur" (VIII 530) E. GILSON asimila, con mucha razón, la expresión de Buenaventura a la de ese otro texto *(Hexaem.* coll 18 n.25): "Omnes creaturae affantur Deum. Quid ego faciam? Cantabo cum omnibus Grossa chorda in cithara per se non bene sonat, sed cum aliis est consonantia" (V 418). Cf. E. GILSON, *Saint Bonaventure* 69 nt.2 H. URS VON BALTHASAR desarrolla magníficamente este aspecto del pensamiento bonaventuriano en *La gloire et la croix* (París 1968) II 238ss.

[53] *I Sent* d.45 a.2 q.1 concl (I 804)

[54] Cf. *I Sent.* prooem. q.1 ad 3,4 (I 8). Véase más adelante, en conclusión, el *De reductione artium ad theologiam.*

hombre también de la Iglesia, defensor de la primacía del Papa frente a los ataques del poder secular y de la Universidad, celosa de sus privilegios, y que va a morir en pleno concilio ecuménico, después de haber velado por su minuciosa preparación y haber traído a griegos y latinos para cantar juntos el credo [55].

[55] Cf A FRANCHI *Il concilio di Lione* (Roma 1965)

III. *LA ESCUELA DE LOS MENORES DE PARIS*

Llegados a París en 1219 bajo la dirección del hermano Pacífico [1], el "rey de los versos", los hermanos se establecieron en Saint-Denis, en una dependencia de la abadía [2].

A partir de este momento, la sucesión de los acontecimientos llevará consigo una evolución irreversible de la comunidad y, sin duda, una aceleración del progreso de clericalización de la Orden [3]. Francisco no ha enviado a Pacífico y a sus hermanos a París para hacer allí estudios de teología. Precisamente por eso, lo que los hermanos pretendían con su venida a Saint-Denis —lugar de peregrinaciones, célebre por las multitudes que acudían con motivo de la feria del Lendit— era establecerse allí donde iba el pueblo, como hicieron en Vézelay y en Provins [4].

Pero París no es solamente la feria del Lendit, es también la Universidad. No es sólo el pueblo

[1] Cf. P. GRATIEN *Histoire* 130-132, A. CALLEBAUT, *Les Provinciaux de la Province de France au XIIIe siècle.* AFH 10 (1921) 289-356, ID, *Essai sur l'origine du premier couvent des Mineurs à Paris et sur l'influence de frère Grégoire de Naples* FF 11 (1928) 5-30 179-209.

[2] Cf A. CALLEBAUT *Essai* 9-11 *La Chronica fr Iordani* (n.3-4), cuenta cómo los hermanos llevaban con ellos la Regla (¿cuál?) y una bula del papa Honorio III, *Cum dilecti filii* (11 de junio 1219), a la que el Papa añadió una nueva bula: *Pro dilectis filiis* (29 de mayo 1220)

[3] Hay que advertir que la fundación inglesa estuvo desde el principio dirigida hacia los estudios Cf D BERG *Armut* 108-113.

[4] A Callebaut ha probado bien, con documentos en la mano, que la casa de Saint-Denis subsistió con un custodio y fue, tal vez, la residencia del ministro provincial desde la fundación de la casa de París, en la que Agnello era custodio.

quien viene a escuchar a los hermanos, son también los maestros, que han tenido que salir fiadores de la catolicidad de su Regla, y los estudiantes, seducidos por su pobreza evangélica Además, las autoridades eclesiásticas —obispo, canciller— imponen a los clérigos obligaciones de asistir a las clases, lo cual también obliga a los hermanos a establecerse en París [5] Según la opinión de Eccleston, cuando Enrique de Bureford tomó allí el hábito, la casa donde vivían contaba con unos treinta hermanos Esta casa estaba bajo la autoridad del custodio de París Agnello de Pisa [6]

Por otra parte, fue en París donde un maestro inglés, Haymon de Faversham, encontró a los hermanos Después de madura reflexión y consulta, decidió tomar el habito en Saint-Denis, junto con otros tres maestros, Simón de Sandwyz, entre ellos, el día de Viernes Santo 14 de abril de 1224 Apenas tomado el hábito, y hallándose los hermanos rezando el oficio en la iglesia parroquial, Haymon de Faversham le pide al custodio, un hermano lego de nombre Bienvenido, que le autorice predicar al pueblo, permaneció, además, tres días en el confesonario [7]

Agnello salió para Inglaterra a fines del año 1224, y Haymon le sucedió en el cargo de custodio de París, asumiendo, quizá, también el de lector de los hermanos

[5] Cf *Chart Univ Par* I n 230 p 253 El documento salido del "consortium magistrorum" ha sido estudiado con atencion por Noel VALOIS *Guillaume d'Auvergne évêque de Paris (1228-1249)* (Paris 1880) 53-57 Cf A ÇALLEBAUT *Les Provinciaux* 18

[6] Cf THOMAS OF ECCLESTON *Tractatus de Adventu Fratrum Minorum in Anglia* ed A G Little (Manchester 1951) 47, BARTOLOMÉ DE PISA *(Liber conformitatum* AF IV 329) repite a Eccleston

[7] ECCLESTON 27-28

Ante la afluencia de vocaciones, la casa de París resultaba demasiado reducida Se tomó la decisión de construir una nueva, más amplia y más alta Pero a no pocos hermanos les pareció contraria a la pobreza, y le pidieron a San Francisco que interviniera El hecho es que se derrumbó en el momento de bendecirla, hacia el año 1229 [8]

El abad de Saint-Germain-des-Prés vino en ayuda de los hermanos, cediéndoles en 1230 una manzana de casas perteneciente a la abadía y situada cerca de la puerta Gibert, en el territorio de la parroquia de los Santos Cosme y Damián

El rey San Luis adquirió en 1234 los edificios que alojaban a los hermanos y se los dio, agregándoles un terreno bastante extenso El papa Gregorio IX confirmó esta donación en 1236 [9] y en 1239 permitió a los hermanos otra ampliación Así nació el Gran convento de los Cordeleros (Franciscanos) Se extendía desde la puerta Saint-Germain a la puerta Saint-Michel En 1262 estaba completamente terminado, y en la iglesia, dedicada a Santa Magdalena, tenía lugar la predicación universitaria los días de fiesta, mientras que los domingos se congregaba la Universidad en los Predicadores de la iglesia de Santiago [10]

[8] Cf ECCLESTON 47, donde el cronista nos transmite los versos que se encontraron en los lugares de la catastrofe "Gratia divina docuit praesente ruina/quod contentus homo sit breviore domo" Cf J DE GARLANDIA *(De triumphis ecclesiae,* ed Wright, 99), que escribe por su parte "Parisius lapsa et fratrum domus alta minorum/Velle quidem viridi quam statuere sibi"

[9] Cf *Chart Univ Par* I n 110 p 158 "Gregorius IX mandat abbati et capitulo Benedictinorum S Germani de Pratis, quod ad determinationem et iudicium episcopi Silvanectensis vendant de suis terris pro constitutione conventus Minorum, et incipit bulla Habetur in approbata consuetudine Non bene legitur, ubi fuerit haec bulla concessa, sed iii non Iunii, pontificatus sui anno X"

[10] Cf *Chart Univ Par* II n 1188 p 692 "Item nota quod

El destino de los Menores en París es muy diferente del de los Predicadores. Si, a partir de un determinado momento, las dos Ordenes mendicantes vinieron a considerarse émulas o rivales, no fue así al principio. Lo que para Santo Domingo era vocación y carisma, llegó a ser obligación para San Francisco. Los hermanos Predicadores son enviados a París para fundar un convento y estudiar [11]. Mientras que para los Menores fue la necesidad de estudiar lo que les obligó a establecerse en París. La organización del "studium" de los Predicadores en Santiago se estabilizó rápidamente en torno a dos cátedras, una de las cuales se convirtió en cátedra de los "extranjeros", y la otra, de los "parisienses". Dos cátedras, dos maestros regentes y dos bachilleres sentenciarios, porque los hermanos llegaban a Santiago habiendo "leído" ya la Biblia en los "studia" de las provincias [12].

En càmbio, no sabemos prácticamente nada sobre la organización de los estudios en el convento de los hermanos. Basándonos en documentos seguros, aprendemos ciertas cosas, sobre todo, a no edificar demasiadas hipótesis.

En el momento en que Gregorio IX confirmaba la donación real del nuevo convento, el maestro Alejandro de Halés vistió el hábito y trasladó su cátedra al convento de los Menores [13]. Nacido antes de 1186 en Hale Owen, en el Shropshire, estudió en París, donde llegó a ser maestro de artes antes de 1210. Trasladado a la Facultad de Teología, Alejandro fue allí bachiller, luego maestro regente desde 1220-1221 [14]. En 1229, durante la gran crisis de la Universidad, marchó con los estudiantes ingleses a Angers, donde fue su procurador; como tal se trasladó a la curia romana, con Guillermo de Auxerre, Godofredo de Poitiers y Juan Pagus, en agosto de 1230 [15]. A su regreso de Roma, hacia el mes de mayo de 1231 volvió a Inglaterra, y no regresó a París hasta el año siguiente.

Su ingreso en la Orden se sitúa hacia el comienzo del año escolar 1236-1237. Tenía unos cincuenta años. Su vocación franciscana, por extraordinaria que fuera, se explica por la atracción evangélica de los hermanos [16]. El testimonio formal que nos ha dejado Rogerio Bacon constituye nuestro primer documento:

> "Fue un hombre bueno, rico, arcediano, gran maestro en teología en su tiempo. Cuando entró, pues, en la religión de los hermanos Menores, el hecho fue muy sonado por razón de su propia fama, dado que los Menores acababan apenas de llegar y eran tenidos en poco. Alejandro edificó al

quando theologi habent aliquod festum quo ipsi non legunt, licet in illo festo legatur in aliis facultatibus, nihilominus in illa die fit sermo de mane et collatio in vesperis in Cordigeris vel in Iacobitis". Este reglamento es posterior al año 1335, pero autentica una práctica tradicional. Es evidente que esta práctica no ha podido comenzar sino después de la construcción de la iglesia de Santa Magdalena, de los Menores (1263).

[11] Cf. J. WEISHEIPL, O.P., *Friar Thomas d'Aquino. His Life, thought and works* (New York 1974) 53-92; G. BARONE, *La legislazione sugli "studia" dei Predicatori e dei Minori*, en *Le Scuole degli Ordini Mendicanti* (Todi 1978) 207-247. Varios estudios de los actos de este importante "convengno" de Todi son interesantes para el tema que estamos tratando. Señalemos, entre otros, el de A. MAIERU, *Tecniche di insegnamento* 307-352.

[12] Cf. J. WEISHEIPL, *Friar Thomas* 66. Hay que subrayar, como lo hace el autor, que la función de "bachiller" aparece por primera vez en la bula, de Gregorio IX, *Parens scientiarum*, del 13 de abril de 1231, editada en el *Chart. Univ. Par.* I n.79 p.136-139.

[13] Cf. para la biografía crítica y los documentos correspondientes *Mag. Alexandri de Hales Glossa in Librum Primum* (Quaracchi 1951) 7*-75*.

[14] Cf. *Glossa I Sent.* 62*-66*.

[15] Cf. *Glossa I Sent.* 67*-68*.

[16] Cf. *Glossa I Sent.* 69*-70*.

mundo y dio a la Orden una nueva dimensión A su llegada entre ellos, los hermanos lo exaltaron hasta el cielo y le confiaron la *autoridad sobre todo el 'studium'*, dieron su nombre a esta gran *suma* cuyo peso supera la carga de un caballo, no es que la haya escrito el mismo, sino que, por respeto a el, se le atribuyo con el nombre de *Summa fratris Alexandri*" [17]

¿Qué significa exactamente esta expresión "autoridad sobre todo el *studium*"? No podemos saberlo en el estado actual de las investigaciones Es cierto que la situación de la escuela de los Menores es muy diferente de la del "studium" de los Predicadores, que era pública, es decir, abierta a todos los clérigos dominicos o a seglares o religiosos de otras órdenes La Universidad, y con ella la Santa Sede, miraba a los Predicadores no como Mendicantes, sino como estudiantes de teología Desde 1220, la Universidad dio al "studium" de Santiago un maestro en la persona de Juan de Saint-Alban [18], maestro seglar inglés, al que sucedió otro inglés, Juan de Saint-Gilles, hasta el día en que Rolando de Cremona obtuvo del canciller la "licentia docendi" e hizo su "inceptio" de maestro en teología, en mayo de 1229, justamente en el momento de la gran huelga de las escuelas Rolando de Cremona ocupó una de las doce cátedras de los maestros seglares Esta fue la primera cátedra de los Predicadores El maestro Juan de Saint-Gilles ingresó, a su vez, en la Orden el 22 de septiembre

[17] ROGERUS BACO *Opus minus* (1267), ed J S Brewer, *Fr Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita* (London 1859) 325-329 Esta pagina de Rogerio Bacon ha sido analizada minuciosamente por V DOUCET *Glossa I Sent* 24*-26*

[18] A Juan de Saint-Alban se le llamo, hasta 1633, Juan de Barastre, decano de Saint-Quentin Cf J WEISHEIPL *Friar Thomas* 55-56

de 1230, y, con él, su cátedra, que llegó a ser así la segunda cátedra de los Predicadores

En 1236, cuando Alejandro de Halés entró en los Menores, hacía cinco años que había terminado la huelga, de la que obtuvieron los Predicadores no pequeña ventaja Los maestros seglares, que ya habían mostrado su disgusto porque, durante la huelga, los Predicadores continuaron teniendo escuela, oponen ahora una fuerte resistencia a que se traslade a los menores la cátedra de Alejandro, pues suponía para ellos darla definitivamente por perdida Esto explicaría una frase de la *Chronica XXIV Generalium*

> "Como, después de algun altercado con la Universidad, el maestro Alejandro hubiera comenzado a 'leer ordinarie' en el convento de los hermanos y le hubiera concedido la Universidad un bachiller " [19]

El informe que nos da la *Crónica de los 24 generales* (que data, aproximadamente, del año 1360) puede responder a algo Responde, seguramente, a que el mal humor de los maestros seglares había subido de punto, esta vez en contra de los Mendicantes, Predicadores y Menores No hay duda, al parecer, de que la gran disputa seglares-Mendicantes tuvo origen en estos acontecimientos Sea de ello lo que fuere, el segundo informe dado por la *Crónica* debe ponerse en tela de juicio Plantea, en efecto, el problema —que debe considerarse en adelante como mal planteado— de las dos cátedras de los Menores [20]

[19] *Chronica XXIV Generalium* (hacia 1360) "Cum vero post aliqualem altercationem super hoc, magister Alexander in conventu fratrum Parisius legere ordinarie incepisset, et Universitas sibi bachalarium concessisset " (AF III 219-220)

[20] El P Hilarino Felder *(Histoire des Etudes dans l'Ordre de*

El segundo documento que se aduce como prueba está tomado de Tomás de Cantımpré, cıtado en el Chartularıum

> "Sobre este problema, el obıspo de París (Guıllermo) adoptó su propıa decısıón Hugo, de la Orden de los Predıcadores y más tarde cardenal de la Iglesıa romana, el hermano Guerrıco y el hermano Godofredo, de la mısma Orden, el hermano Juan de la Rochela, de la Orden de los hermanos Menores, y muchos otros maestros en teología decıdıeron en sus propıas escuelas "[21]

Se trataba del problema de la pluralıdad de los

Saınt François trad frances [Parıs 1908] 221-242) ha sıdo el prımero en suscıtar el problema de las dos catedras Se desdıjo de su prımera solucıon en la edıcıon ıtalıana V Doucet *(Glossa I Sent* 70*-74*) hace la reseña hıstorıca del problema sın por ello aportar una solucıon defınıtıva Es cıerto que en 1220 el numero de las catedras estaba fıjado en 12 Cf *Chart Unıv Par* I n 29 p 87, n 139 p 180, n 143 p 181-182 El prıncıpıo ha sıdo sıempre "Una sola escuela por maestro" No ha sıdo nunca "Un solo maestro por escuela", puesto que el 5 de mayo de 1245 precısa Inocencıo IV que nıngun maestro regente puede enseñar en la escuela de otro sın su consentımıento nı sın pagarle una tasa Cf M M DUFEIL *Guıllaume de Saınt-Amour* 109-110, con notas correspondıentes En 1231 se contaban hasta 19 regentes para 12 catedras Lo ımportante es que la catedra sea "publıca", porque solo la catedra "publıca" esta habılıtada para conferır los dıplomas Cuando Alejandro de Hales ıngreso en los Menores, la Unıversıdad acepto que conservara su cátedra, y fue la catedra de los Menores desde aquel momento Ası, cuando Juan de la Rochela fue promovıdo a la "lıcentıa docendı", pudo muy bıen ser regente en la catedra de Alejandro y al mısmo tıempo que él Los bachılleres están agregados al maestro y no a la catedra Pudo haber, por tanto, en los Menores, al mısmo tıempo, dos bachılleres Por otra parte, la termınologıa corrıente hay que precısarla en los documentos, la palabra "collegıum" sıgnıfica una comunıdad de estudıantes relıgıosos o seglares (un colegıo = un maestro, pretendıan los seglares), la palabra "schola" o "scola" se emplea sıempre en plural "ad scholas fratrum", y desıgna la sala donde el maestro y los bachılleres tıenen escuela, lo que más tarde se llamará "aula"

[21] THOMAS CANTIMPRATANUS *Bonum unıversale de apıbus* I c 19 n 5, ed Douaı 1617, 67, cıt en *Chart Unıv Par* I n 108 p 157-158

beneficıos Este documento sıgnıfica, por tanto, que a Juan de la Rochela se le consıderaba como maestro regente, puesto que podía decıdır oficıalmente

Otro documento, sacado de la *Crónıca* de Jordán de Gıano, sobre una demanda contra el hermano Elías, cıta juntos a Alejandro de Halés y a Juan de la Rochela

> "Habıendo tomado consejo, los hermanos decıdıeron en comun proveer al gobıerno de la Orden Tomaron parte en este consejo el hermano Alejandro de Hales y el hermano Juan de la Rochella, maestros parısıenses en este tıempo (tunc temporıs)"[22]

El "tunc temporıs", según V Doucet[23], sıgnıfica que los dos eran maestros regentes

Una carta de Roberto Grosseteste, de septıembre-octubre de 1245, escrıta al mınıstro de los hermanos ıngleses, Guıllermo de Nottıngham, precısa que se requıere retener en París al hermano Adam de Marsh, que regresa con él del concılıo de Lyon, ya que han muerto Alejandro de Halés y Juan de la Rochela[24] De hecho, Juan de la Rochela murıó el 3 de febrero, y Alejandro, el 21 de agosto del mısmo año La muerte de los dos maestros causó un doble vacío en la escuela de los Menores, vacío ımposıble de llenar, porque el únıco bachıller ca-

[22] *Chronıca fratrıs Iordanı* ed H Boehmer (Parıs 1908) n 61 "Habıto ergo consılıo fratres decreverunt communıter ordını provıdere Quıbus ın consılıo praecıpuı frater Alexander de Ales et frater Iohannes de Rupella, magıstrı Parısıenses *tunc* temporıs affuerunt" (p 55)

[23] Cf *Glossa I Sent* 22*-23*

[24] ROBERTUS GROSSETESTE *Epıstola ad Mınıstrum fratrum Mınorum ın Anglıa* (sep 1245), en *Rob Grosseteste Epıstolae* ed H R Luard (London 1861) 334, cıt en *Chart Unıv Par* I n 150 p 186-187

paz de suceder a Juan de la Rochela era Eudes Rigaud, que no tuvo así tiempo de terminar de "leer" el libro IV de las *Sentencias* y ascendió a la cátedra magistral después de Pascua del año 1245 [25].

El manuscrito *Milán,* Ambros. A. 11 sup. (f.33r), contiene un sermón de Juan de la Rochela:

> "Item sermo fratris Iohannis de rupella magistri in domo fratrum praedicatorum de lugduno praesente romana curia. *Ostende faciem tuam et salvi erimus.* ps. Describitur hic desiderium maximum sanctorum patrum dupliciter, scilicet respectu humanitatis assumptae... et ex visu cognoscitur vir" [26].

Este sermón se predicó el segundo domingo de Adviento, 4 de diciembre de 1244, ante la curia que llegó a Lyon con el papa Inocencio IV el 2 de diciembre. Juan de la Rochela es, pues, maestro.

Finalmente, dos manuscritos muy interesantes para la historia de la Facultad de Teología parisiense durante el período de 1240-1245 nos suministran informes de primera mano. El primero es *París,* B.N., lat. 15652:

> f.11rb: "Item quaeritur: Adae concessit Dominus quod vesceretur de omni ligno paradisi... *Dixit Alexander* quod verum erat, quod poterat esse immortalis..."

[25] Cf. *Glossa I Sent.* 18*. Eudes Rigaud sucedió inmediatamente a Juan de la Rochela, lo que explicaría que su "lectura" del libro III de las *Sentencias* se quedara en la d.39, ya que ninguno de los 20 mss. reconocidos hace mención de la d.40. Cf. F. HENQUINET, *Les manuscrits et l'influence des écrits théologiques d'Eudes Rigaud;* RTAM 11 (1939) 346. En cuanto al libro IV, hoy se admite que Eudes Rigaud no lo comentó nunca. Si de hecho sucedió inmediatamente a Juan de la Rochela, Alejandro de Halés vivía aún.

[26] Este sermón lleva en J. B. Scheyer *(Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters),* Iohannes de Rupella (n.97). J. B. Schneyer lo atribuye, erróneamente, al primer domingo de Adviento.

> f.17r-21r: "Quaestio Alexandri, quaestio de martyrio... quaestio de decimis..."

El primer texto corresponde al *Quodlibet III* de Alejandro, incluido en las *Quaestiones "postquam fuit frater",* todavía inéditas. El segundo texto contiene 11 cuestiones "postquam", algunas de las cuales han quedado incompletas en el manuscrito [27].

El segundo manuscrito es de la misma mano que el precedente; se trata del ms. *París,* B.N., lat.15702:

> f.3ra-rb: "Super librum sententiarum. fr.bertrandus strabo, de minoribus. Matth. 13. f.Omnis scriba doctus in regno caelorum..."
> f.3va: "Super sententias fr.odo de rooni, de minoribus. Isa.43. Ut sciatis et credatis mihi..."

El primero de estos dos textos es el "introitus" de Bertrando de Bayona; el segundo es el "introitus" de Eudes de Rosny. Hay, pues, dos bachilleres menores, como hay dos bachilleres predicadores, de los que el manuscrito da los "introitus": Alberto Magno y Juan de Moussy [28].

De todos estos textos podemos sacar las conclusiones siguientes:

1.º Alejandro de Halés fue maestro regente hasta su muerte en 1245 (manuscrito *París* 15652).

2.º Juan de la Rochela era maestro regente, con derecho a "decidir" en su propia escuela, desde 1238 (Tomás de Cantimpré).

3.º Alejandro de Halés y Juan de la Rochela

[27] Los dos manuscritos han sido analizados minuciosamente por V. DOUCET, *Summa fratris Alexandri. Prolegomena* 345-354. Las cuestiones "postquam *fuit frater"* están analizadas en los mismos *Prolegomena* (172-197).

[28] Cf. *Prolegomena* 350b.

son maestros a la vez "tunc temporis", es decir, en 1238 (Jordán de Giano).

4.º Juan de la Rochela es maestro al final de 1244 (sermón de Lyon).

5.º En 1244-1245, dos bachilleres menores pronuncian su "introitus" (París 15702).

Ir más lejos es entrar en el terreno de las hipótesis. Se necesitarán todavía muchas investigaciones, descubrimientos y nuevos documentos para que se haga plena luz sobre la primera escuela franciscana y para determinar la parte que tuvo cada uno de los maestros y bachilleres en el ferviente esfuerzo que, después de algunos años de puesta en común y de trabajo en talleres, dio por resultado, antes de 1245, la redacción de la *Summa fratris Alexandri.*

El capítulo siguiente nos permitirá subrayar lo que debe Buenaventura a los maestros que le precedieron en la cátedra de los Menores, así como a los bachilleres que copiaron tantos textos y formaron la primera biblioteca del "studium" de París.

IV. *LA BIBLIOTECA DE SAN BUENAVENTURA*

Más que en ninguna otra época de la historia, el teólogo medieval se consideraba el eslabón de una larga cadena de fe, de pensamiento y de experiencia religiosa. Por eso, antes de penetrar en su obra, debemos estudiar las fuentes en las que bebió Buenaventura.

Un lector moderno se extraña muchas veces del modo con que los autores medievales utilizan los textos citados. La manera de servirse de los Padres y de los autores reconocidos como "auténticos" nos parece que no responde al cometido que ellos les atribuyen. Y, sin embargo, los textos de estos autores son "autoridades", y la Edad Media permanece fiel al principio de la tradición [1]. Después de la prueba de la Sagrada Escritura, el argumento de autoridad es el arma perfecta de los maestros. A veces, incluso, este argumento prevalece sobre el de la Escritura [2].

¿Qué se entiende, además, por argumento de tradición? ¿Se trata verdaderamente de un argumento? La investigación histórica debería conducir a hacer converger varios testimonios. Su conformidad permitiría entonces fundar una argumentación. Pero en ninguna parte se encuentra una tal preocupación científica en los maestros; ni siquiera tratan de descubrir, entre dos versiones diferentes de un mismo texto, la lección auténtica [3].

[1] Cf. J. DE CHELLINCK, *Patristique et argument de tradition au bas moyen âge:* BGPTM, Suppl. III-I; *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (Münster 1935) 403-426.

[2] Un ejemplo al azar en San Buenaventura: *I Sent.* d.8 p.1 a.2 q.1; todos los argumentos *pro* están tomados bien de Aristóteles, bien de Ricardo de San Víctor (I 156-157).

[3] Una excepción la encontramos en *III Sent.* (d.35 a.un. q.1

Hay que responder a esta objeción diciendo que la situación religiosa de la Edad Media no exigía esta investigación. Cada uno gozaba de la tradición con toda tranquilidad. Si a veces había que interrogar al pasado sobre una controversia, en la redacción magistral no aparecía nada de la información recopilada con este motivo. Resulta, además, bastante alarmante ver con qué credulidad los autores han admitido sin discusión, al lado de los monumentos más auténticos de la tradición, obras de las que todavía hoy nadie puede determinar con certeza su origen exacto.

Los teólogos no se esfuerzan mucho por reducir las contradicciones que descubren en los textos de las "autoridades". Todos siguen el ejemplo de Pedro Lombardo, que se contenta con yuxtaponer los textos o procura conciliar las afirmaciones discordantes, práctica a la que se ha dado el nombre de interpretación benigna, primer esbozo de una tendencia que se hará preponderante cuando se trata de los doctores de la clase de los *authentici;* se la designará con las palabras de *reverenter* o *pie exponendum*[4].

No es, pues, extraño que los grandes teólogos de la Edad Media hayan pasado superficialmente sobre el problema del desarrollo del dogma cristiano[5].

fund.3 [III 773]) "Item, Dionysius dicit, in libro de divinis nominibus, capitulo de sapientia: 'Hanc igitur stultam et amentem sapientiam laudamus' *Et alia littera:* 'Hanc igitur irrationalem et dementem et stultam sapientiam excelenter audantes dicimus, etc ' " La primera versión está conforme con la versión de Sarrazin, la segunda es una mezcla de la versión Sarrazin y de la versión Escoto Eriúgena. Cf. J. G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite·* EF Suppl. (1968) 53-54.

[4] Cf. J DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique* 233.

[5] Cf. V MARCOLINO, *Elementos do desenvolvimento dogmá-*

Existía en realidad cierta confusión entre el argumento de tradición y el argumento de autoridad. Esta es, sin duda, la razón por la que la técnica de la argumentación medieval comprendía tanto autores profanos como autores cristianos en el canon de las *auctoritates*[6].

> "La autoridad —dice San Buenaventura— no tiene ninguna eficacia en la prueba sin la fe, de manera que la solidez de un argumento se funda en ella. Así, cuando se investiga la certeza de la resurrección futura, su prueba se asienta en la Sagrada Escritura y en las palabras de los profetas que han hablado de ella. Si se quiere ir más lejos y probar que ellos han dicho la verdad, hay que responder que nosotros sabemos la verdad de sus afirmaciones porque el Espíritu Santo se las ha inspirado. De este modo, las autentica la fe que ellos recibieron de Dios. Y nosotros nos cercioramos de su autenticidad por la fe que recibimos del mismo Dios"[7].

Por eso, ¿qué necesidad hay de acumular citas de los Padres? Una sola autoridad basta, desde el momento que se la interpreta. No nos engañemos, sin embargo; si los teólogos de la Edad Media no fijaron su atención en el aspecto genético de las cuestiones teológicas, no por ello su concepción está desprovista de cordura y clarividencia:

> "No debemos traer las 'autoridades' de los santos a nuestras razones, sino, más bien, someter nuestra razón a la autoridad de los santos, siempre que no contenga un absurdo patente"[8].

tico segundo são Boaventura, en *S Bonaventura. 1274-1974* IV 177-219

[6] J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique* 419.

[7] *III Sent.* d.23 dub.5 (III 505).

[8] *I Sent* d.15 p 1 a.un. q.4: "Non debemus auctoritates sanctorum trahere ad nostram rationem, sed magis e converso rationem nostram auctoritatibus sanctorum subiicere, ubi non expressam absurditatem" (I 265).

De ordinario, los teólogos tienen a su disposición tres series de colecciones donde encuentran lo esencial de las "autoridades": el *Libro de las Sentencias,* de Pedro Lombardo; la colección canónica de Graciano y la *Glosa.* Sólo un autor cristiano griego —Juan Damasceno— va a proseguir su camino en la traducción de Burgundio de Pisa. Otro irá más allá que Damasceno, el Seudo-Dionisio, que se convertirá así en el fenómeno más inexplicable de la Edad Media y dará entrada en la teología occidental a un sincretismo único en la historia [9].

Para determinar qué número de volúmenes podría tener a su disposición Buenaventura como bachiller sentenciario, no olvidemos que en su mesa de trabajo se hallaba la "lectura" de Eudes Rigaud sobre los tres primeros *Libros de las Sentencias* y, sin duda, la de Alberto Magno también. Es, pues, probable que muchas autoridades provengan de estos dos maestros, predecesores de Buenaventura; como es también evidente que Santo Tomás de Aquino tenía ante sus ojos la "lectura" de las *Sentencias* de Buenaventura cuando "leyó", a su vez, el *Libro de las Sentencias,* de Pedro Lombardo.

Una última observación: nuestra investigación no debe desembocar en una confrontación entre el pensamiento de Aristóteles, o de Agustín, o de cualquier otra autoridad con el pensamiento de Buenaventura.

Tampoco se trata de establecer un examen comparado entre el texto crítico que poseemos hoy de los griegos y de los latinos y el texto de las citas que de ellos hizo Buenaventura. Se trata, más exactamente, de investigar qué conocimiento de

[9] Cf., más adelante, el capítulo consagrado al Seudo-Dionisio.

las autoridades tenían los medievales y Buenaventura en la época en la que él comenzó a "leer", es decir, entre 1250 y 1257, y de qué textos disponían.

1. Aristóteles y San Buenaventura

San Buenaventura y Aristóteles: dos nombres que parecen, en el primer momento, oponerse. Cabría repetir aquí la frase de Juan de Salisbury sobre Platón y Aristóteles: "No se puede reconcilar a muertos cuya vida estuvo en desacuerdo" [10].

El juicio según el cual Buenaventura sería el enemigo encarnizado de Aristóteles en la Universidad de París es demasiado superficial. ¿No dice él mismo que Aristóteles fue el príncipe y el jefe de los peripatéticos [11], el más excelente entre los filósofos? [12] Confronta su autoridad con la de San Agustín en la cuestión del sentimiento del tiempo en los ángeles [13]. Le parece imposible que un filósofo como él haya podido cometer errores tales como el de afirmar la eternidad del mundo [14]. San Buenaventura recuerda que, siendo estudiante en la Facultad de Artes, le habían enseñado esa doctrina aristotélica. Esto le impresionó y trató de buscar las razones de semejante opinión [15]. Excusa incluso a Aristóteles, pensando que se expresa como filósofo "natural" [16].

Tales elogios, tal respeto por la autoridad que

[10] Juan de Salisbury, *Metalogicon* 1.2 c.17, ed. Nell., 94.
[11] *II Sent* d 1 p 1 a.1 q.1 concl. (II 22).
[12] *II Sent.* d.1 p.1 a.1 q.2 concl. (II 22).
[13] *II Sent* d.2 p.1 a.1 q.1 ad 6 (II 57).
[14] *Haxaem.* coll.6 n.5 (V 61); cf. *II Sent.* d.1 p.1 a.1 q.2 concl. (II 22); *Hexaem* coll.6 n.4 (V 361) y coll.7 n.2 (V 365).
[15] *De decem praec.* coll.2 n.28 (V 515).
[16] *Hexaem.* coll.5 n.29 (V 359) y coll.7 n.2 (V 365).

representa a los ojos de Buenaventura el "Filósofo", ¿son compatibles con los sentimientos que se le atribuyen?

El problema es completamente distinto. Importa saber desde un principio cómo llegó Buenaventura a tomar contacto con Aristóteles. A su llegada a París en 1235 entra en la Facultad de Artes y continúa en ella hasta la maestría, en 1243. No sabemos quién fue su maestro: Juan Pagus, Guillermo de Shyreswood, Pedro de España, Roberto Kilwardby, Guillermo de Saint-Amour, Rogerio Bacon, Arnould de Provence o algún otro de la veintena de maestros localizados entre 1235 y 1243[17].

Buenaventura ha estudiado, por tanto, todo lo que constituía la base de la enseñanza del *trivium* y del *quadrivium*. Aristóteles está ahí bien representado con la *Logica vetus* y *nova*, al lado de Porfirio, de Boecio y del *Liber sex principiorum*. También está presente con los libros I-III de la *Etica*, la *Metafísica* y los *Libri naturales*, que, a pesar de la prohibición de Gregorio IX, se enseñan en París. Por otra parte, la "nación" inglesa se permitía más libertad que las otras[18].

En la *Opera Omnia* de Quaracchi[19] vemos cómo su autor recurre, no pocas veces, a la autoridad de Aristóteles. El análisis literario y doctrinal de sus citas nos demuestra que Buenaventura conoció los seis libros del *Organon;* la *Metafísica*, la *Física*, los *Libri naturales*, el *De anima*, la *Etica* y la *Retórica*.

[17] Cf. P GLORIEUX, *La Faculté des Arts et ses Maîtres au XIIIe siècle* (París 1971)

[18] Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle* (Lovaina-París 1966) 118-181.

[19] Cf J G BOUGEROL *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*· AHDLMA 40 (1973) 135-222

Vamos a estudiar sucesivamente las huellas de estas obras en el texto bonaventuriano.

El "Organon"

Los libros que forman el *Organon* son éstos: las dos obras de la *Logica vetus: Praedicamenta* y *Perihermeneias*, y las cuatro de la *Logica nova: Analytica priora, Analytica posteriora, Topica* y *Elenchi*. El número de veces que se les cita es de 308.

Buenaventura conoció el *Organon* desde la Facultad de Artes, junto con la *Isagoge*, de Porfirio, en la traducción de Boecio, y el *Comentario* de Cicerón sobre los *Tópicos*. Su dialéctica está esencialmente vinculada a la lógica de Aristóteles. Si la lógica investiga las intenciones de las cosas, es decir, las razones del conocimiento que de ellas tenemos[20], es, por lo mismo, una mediación doctrinal y da su consistencia a la especulación humana[21]. Forma argumentadores sagaces[22] y maestros capaces de enseñar. Porque, juzgando en la verdad, procura constantemente alcanzar la adecuación del entendimiento y de su expresión[23]. Ahora bien, el maestro que enseña debe ser "sententiosus", es

[20] Cf *II Sent* d 3 p 1 a 1 q 2 fund.2 (II 94), *Red art* n 4 (V 321).

[21] *Hexaem* coll.1 n 11 (V 331), coll 5 n.12 (V 356).

[22] *Itin* c 3 n.6 (V 305)

[23] *De donis* coll.4 n 7-8. "Veritas sermonum est adaequatio vocis et intellectus... Impossibile est, quod sapientia fiat doctrina nisi per sermonem Sermo autem non est sufficiens ad docendum, nisi sit sententiosus. Et non loquitur homo sententiose, nisi sermo eius sit discussivus, inquisitivus et persuasivus, scilicet quod habeat sermonem potentem ad loquendum omne illud, quod potest apprehendi vel nosci, vel ad quod affectus potest inclinari Congrue autem exprimit quod dicit per grammaticam, rationabiliter investigat per scientiam logicam et efficaciter persuadet per rhetoricam".

decir, debe saber desembocar científicamente, con razones, en una proposición aceptada con plena y definitiva certeza.

Pero una tal conclusión, "sententia", supone discutir los diferentes pareceres, investigar lo que tienen de erróneos o de verdaderos, y saber convencer a los alumnos. De este modo, la "sententia" es la expresión capaz de decir todo lo que puede ser aprehendido o conocido y de conseguir la adhesión. La gramática le enseña al maestro a expresarse correctamente, la lógica le suministra las reglas de la investigación racional, la retórica le permite convencer eficazmente.

La lógica es, por tanto, una verdadera luz para la inteligencia humana. En las colaciones sobre el *Hexaemeron,* Buenaventura lo explica así:

> Conduce a argumentaciones capaces de conseguir el asentimiento del espíritu. Son los argumentos completos; como, por ejemplo: las cosas que son idénticas a una sola y misma cosa son idénticas entre sí.
>
> Esta argumentación posee una forma general y una forma especial en materia necesaria, completa. Existe, pues, un primer análisis y un segundo análisis del silogismo en cuanto tal; el primer análisis o resolución trata del silogismo necesario, es decir, de la reducción a la causa que es su justificación, el segundo análisis trata del silogismo en la reducción a la causa y a la realidad.
>
> Y porque la inducción no siempre puede realizarse por medio de una argumentación necesaria, se encuentran "lugares" que proceden de argumentos probables, tales como los lugares tópicos; y porque en ellos puede deslizarse el error, se añaden los "lugares" sofísticos, para permitirle al hombre que los resuelva. Resolviéndolos no se hace uno sofista. Se descubre la verdadera respuesta, la verdad.
>
> Y porque esos modos se originan de la naturaleza de las cosas —como se ve en este argumento: hay humo, luego ha habido fuego; es el 'lugar' originado del efecto—, se le añaden unas categorías o enunciaciones"[24].

"Physica"

Las versiones medievales de la *Física* son las siguientes, por el orden en que las trae el *Aristoteles latinus*[25]:

1. La "vetus", greco-latina, de Jacobo de Venecia (siglo XII).
2. La versión arábigo-latina, de Gerardo de Cremona (siglo XII).
3. La "Translation" llamada "vaticana", greco-latina, de los libros I y II, cuyo autor es el mismo que el de la *Metafísica* "media" (siglo XII).
4. La versión contenida en el *Gran comentario,* de Averroes, traducido por Miguel Scot (?).
5. La versión greco-latina de Guillermo de Moerbeke.

Alejandro de Halés toma sus citas de la "vetus": 54 en la *Glossa,* 27 en las *Quaestiones "antequam esset frater",* 234 en la *Summa fratris Alexandri*[26].

San Buenaventura conoce la *Física* de Aristóteles desde la Facultad de Artes. La cita 136 veces

[24] *Hexaem* coll.4 n 20 (V 352-353).

[25] *Arist lat.* cód. I 105 128-130; II 787-788. La referencia de los textos de Aristóteles se da así: referencia en la obra de que se trate, referencia a la edición de base del texto griego: *Aristóteles graece* ex recensione Immanuelis Bekkeri (Berolini 1831), llamada *Bekker,* referencia a la edición crítica de las versiones latinas medievales: *Aristoteles latinus* (Bruges-Paris 1957ss), cuyos primeros volúmenes contienen la nomenclatura de los manuscritos: códices Esta edición se llama *Arist lat*

[26] *Prolegomena* 105-106.

con 93 textos citados[27]. La describe así en el *Hexaem* (coll.4 n.17 [V 352]):

> "Philosophus enim considerat omnia per motum, considerat enim de motu, de principiis motus et causis, ut locus et tempus"

Un texto sugestivo que hay que citar.

II c.2 194a 34-35; conocido así desde Felipe el Canciller en la *Summa de bono*[28]:

> "Nos sumus quodammodo finis omnium"

II *Sent*, d.1 p 2 q.2 arg 2 (II 46).

> "Unde Remigius dicit et Philosophus, quod 'Nos sumus finis quodammodo omnium quae sunt' "

¿Quién es este Remigius? Se trata en realidad de Nemesio de Emesa (siglo V), autor del *De natura hominis*[29]. La *Summa fratris Alexandri* cita el mismo texto. Una vez más, parece ser Felipe el Canciller el autor de esta redacción Ya lo hemos advertido a propósito de otros textos no sólo de Aristóteles, sino también del Seudo-Dionisio[30]. El hecho de que también las *Auctoritates Aristotelis* presenten los textos en los términos en que los emplean

[27] Entre otras *II Sent* d 1 p 2 a 2 q 2 arg 2 (II 46), ibid, d 2 p 2 a 1 q 2 fund 2 (II 73), ibid, d 14 p 2 a 2 q 3 concl (II 363), ibid, d 15 a 2 q 1 fund 3 (II 382)

[28] PHIL CANCELL *Summa de bono* ALEJANDRO DE HALES *Glossa II Sent* (d 1 n 26) "Homo es finis omnium eorum quae sunt" (II 11) La *Glosa* de Alejandro es anterior a Felipe

[29] NEMESIUS D EMESES *De natura hominis*, trad Burgundio de Pisa, ed G Verbeke y J R Moncho (Leiden 1975) c 1,16 74 "Hebraicum vero dogma est omnia haec propter hominem esse facta"

[30] Cf J G BOUGEROL *Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Areopagite* 82-83

la *Summa* y Buenaventura, plantea el problema sobre las fuentes de este florilegio

"De anima"

En cuanto al *De anima*, Buenaventura lo cita 138 veces para 73 textos[31] Las versiones utilizadas en la Edad Media son las siguientes:

1 La "Translatio" llamada "vetus", grecolatina, del siglo XII, tal vez, de Jacobo de Venecia.

2. La "Translatio" llamada "nova", que es la revisión de Guillermo de Moerbeke.

3. La versión arábigo-latina, de Miguel de Scot, que se encuentra en el *Gran comentario*, de Averroes

No citaremos más que un solo ejemplo, que nos hará comprender cómo emplea Buenaventura el *De anima*· II *Sent* d 24 p 1 a.2 q.4 (II 567-571).

Se trata de la famosa cuestión del entendimiento agente y del entendimiento posible ¿Son una o dos potencias? Buenaventura se ha interesado en tratar esta cuestión, que le parece muy importante Los fundamentos los encuentra en Aristóteles·

> fund 1 *(Phys* II c 7 y *De anima* III c 5, 430a, 14-15) "sicut se habet materia ad formam vel efficientem, ita se habet intellectus possibilis ad agentem"
> fund 2 *(Metaph* IX c 1, 1046a, 16-17) "prima divisio potentiae est per activam et passivam, sicut innuit Philosophus"
> fund 4 *(De anima* III c 5, 430a, 15-17) "impossibile est idem secundum essentiam esse illuminans et illuminatum"

[31] Cf *Prolegomena* 106-109 Para las versiones medievales cf *Arist lat* códices I 58, II 788 Para Averroes, I 106

La conclusión constituye un historial concreto de las diversas opiniones, cuya identificación resulta para nosotros muy difícil Buenaventura enumera cuatro opiniones, de las que cada una implica dos explicaciones posibles

1 Son dos sustancias

a) El entendimiento agente es una inteligencia separada, el entendimiento posible es el alma ligada al cuerpo Esta opinión es la de los árabes con Avicena

"Et modus iste ponendi et dicendi fundatus est super multa verba philosophorum, qui posuerunt animam rationalem illustrari a decima intelligentia et perfici ex coniunctione sui ad illam Sed iste modus dicendi falsus est et erroneus"[32]

b) El entendimiento agente es Dios mismo, el entendimiento posible es nuestra alma Esta opinion se funda en San Agustin *(De magistro* c 11s n 38s PL 32,1216s y VIII *De civ Dei* c 7 10, XI c 27 n 2 PL 41,232s 341) Es una posicion verdadera y conforme a la fe católica Pero fuera de proposito aqui, porque Dios le ha dado al alma humana la fuerza activa que le permite hacer su propia operación[33]

2. Son dos potencias

a) El entendimiento posible es una potencia puramente intelectual que habita en el alma por su materia El entendimiento agente es una potencia puramente formal que habita en el alma por su forma Esta opinión, fundada en Aristóteles *(De anima* III c 5 430a 14-15) "intellectus possibilis est quo omnia fieri, intellectus agens quo

[32] *II Sent* d 8 p 2 q 2, 4 y 5 d 10 a 2 q 1 2, d 18 a 2 q 1 (II 226 230 231s 263-267 444s)

[33] Cf *Summa fr Alex* II n 372 (II 451) que da en referencia Rogelio BACON *Opus maius* ed Bridges, III 45s y *Opus tertium* c 23, ed Brewer, 74ss Cf E GILSON *Pourquoi saint Thomas a critique saint Augustin* AHDLMA 15 (1926-1927), particularmente 80-111

omnia facere"), no es verdadera, porque el entendimiento posible deberia, por lo tanto, encontrarse en todo ser en el que se encuentre un principio material el ojo no es la vista, la inteligencia no puede ser el entendimiento posible

b) Los dos entendimientos constituyen una sola sustancia, no son mas que dos diferencias el entendimiento agente esta apropiado a la forma, el entendimiento posible, a la materia Este ultimo esta ordenado para recibir, el primero, para abstraer El entendimiento posible no es, por tanto, puramente pasivo, ni el entendimiento agente puramente activo Esta opinion, que para Buenaventura es verdadera, se funda en Aristóteles *(De anima* III c 5) En este caso sirve el mismo texto que para la opinion precedente, pero entendido en un sentido mas en conformidad con el Filosofo no se puede concebir una operacion completa sin la conjuncion de los dos entendimientos Buenaventura parece querer traer un poco hacia su propio campo a Aristoteles Para el, en el entendimiento pasivo hay una espontaneidad que le hace reaccionar, pero es pasivo, al no poder conducir hasta el final su reaccion, abstraer el fantasma y juzgar sin el concurso del entendimiento agente Este no puede tampoco por si solo acabar la operación de conocimiento sin que se forme la "punta" del entendimiento posible por el mismo inteligible, formacion que le situa en una actualidad mas completa con relacion a lo que el debe conocer que cuando carecia de imagen

3 El entendimiento agente y el entendimiento posible difieren entre si como el hábito y la potencia

a) La primera manera de entender esta opinión se funda en Boecio *(De consol* V metr 3 PL 63,845) El entendimiento agente es un habito constituido por todos los inteligibles, el entendimiento posible es un habito constituido en potencia de adquirir el conocimiento por los fantasmas Esta opinion no corresponde al pensamiento

de Aristóteles *(De anima* III c 4, 430a, 1-2 "Anima est creata sicut tabula rasa") Es la opinión de Felipe el Canciller y de varios maestros de artes[34]

b) Otra manera de entender la tercera opinión es afirmar que el entendimiento agente es una potencia habitual, y el entendimiento posible una potencia simplemente Esta opinión es probable y verdadera, se funda en "verba philosophica et catholica" La autoridad católica de que se trata es la del Seudo-Dionisio *(De cael hier* c 3 § 2, *Dionisyaca* 796), la autoridad filosófica es Aristóteles *(De anima* III c 5, 430a, 14-15) "ille intellectus, quo est omnia facere, est sicut habitus quidam, ut in lumine quodam modo et lumen facit colores potentia actu colores")

4 El entendimiento agente y el entendimiento posible difieren como dos potencias, una de las cuales es absoluta y la otra relativa

a) Los dos entendimientos son una sola y misma potencia, diferenciada por el aspecto el entendimiento agente es el entendimiento considerado en sí, el entendimiento posible es el entendimiento considerado unido al cuerpo y a los fantasmas Aristóteles puede servir tambien de apoyo a esta opinión *(De anima* III c 5, 430, 20-22) "Intellectus agens semper est in actu suo, possibilis vero aliquando sic, aliquando non") Esta opinión es errónea, porque no tiene en cuenta el dogma católico el alma separada debe poseer un entendimiento agente "quo est omnia facere" y un entendimiento posible "quo est omnia fieri"

b) Los dos entendimientos son la misma potencia, el entendimiento posible, en cuanto ordenado para recibir, el entendimiento agente, en cuanto ordenado para abstraer El uno es completo y habilitado, el otro necesita de una habilitación y de un complemento por mediación del cuerpo y de los sentidos corporales[35].

[34] Cf R A Gauthier *Le cours sur l'Ethica nova d'un maître es Arts de Paris (1235-1240)* AHDLMA 42 (1975) 71-141

En resumen, Buenaventura rechaza las soluciones 1*a* y *b*, 2*a*, 3*a* y 4*a* Y las demás soluciones aceptadas las resume en una sola respuesta: el entendimiento agente y el entendimiento posible son una sola y misma potencia, diferente según el aspecto con que se la considere. El entendimiento agente merece el nombre de potencia habitual; el entendimiento posible, el de pura potencia.

Es evidente que Buenaventura tiene su información de Alberto Magno y, sobre todo, de un conocimiento personal de ciertos textos de maestros de artes cuya producción nos escapa todavía[36].

"Metaphysica"

Con la *Metaphysica* entramos en un mundo completamente distinto Si el *Organon* ha sido, para Buenaventura, como para todos los escolásticos, el instrumento por excelencia de la formación del espíritu, la *Metaphysica* ofrece un complejo doctrinal original. Buenaventura ha citado 125 veces la *Metafísica* de Aristóteles. Las versiones utilizadas en la Edad Media son las siguientes:

1. La "vetustissima", greco-latina, que data de la mitad del siglo XII Tiene por autor a Jacobo de Venecia y sólo nos ha llegado de forma incompleta.
2. La "media", greco-latina. Se sitúa hacia

[35] Cf *Summa fr Alex* II n 371-375 (II 450-455), donde aparece la palabra "colligantia", cuando Buenaventura emplea la de "coniunctio" Cf *Lexique Bonaventure,* s v "Colligantia"
[36] Cf P Glorieux *Maîtres es Arts,* R A Gauthier *Le cours sur l'Ethica* etc , Id *Le traité "De anima"* etc

1210. Comprende los libros I al IX, el libro XII y tal vez los libros XIII y XIV. El libro XI faltaba[37].

3. La "nova", arábigo-latina, de hacia 1220. Comprende el libro II y una parte del libro I, los libros III al X y fragmentos del libro XII.

4. La "vetus", greco-latina, que data de antes de 1237. Se termina en el texto 13 del libro IV.

5. La "Moeberkana", greco-latina, que data de 1265-1270. Comprende los 14 libros.

Un ejemplo nos bastará para mostrar el conocimiento que de Aristóteles posee Buenaventura y qué uso hace de él.

I1, 981b, 27-29; transl. vetustissima *(Arist. lat.* 7, 21-33):

> "Cuius autem causa nunc facimus orationem hoc est, quoniam denominatam sapientiam circa primas causas et principia opinantur omnes".

La versión "vetus" es ligeramente diferente *(Arist. lat.* 91, 16-17):

> "... quod denominatam sapientiam circa primas causas et principia omnes recipiunt".

Alejandro de Halés, en *Glossa I Sent.* (d.35 n.3), dice:

> "Sapientia proprie dicitur respectu causarum altissimarum et difficillimarum ad cognoscendum"[38].

Buenaventura cita cinco veces este texto[39]:

[37] *Arist. lat.* XXV 2: *Metaphysica.* Translatio anonyma sive "media", ed. Gudrun Vuillemin-Diem (Leiden 1976).

[38] La cita dada por ALEJANDO DE HALÉS ha sido recogida en las *Auctoritates Aristotelis.*

[39] *III Sent.* d.35 a.un. q.1 concl. (III 774); *III Sent.* d.35 dub.1 (III 787); *Perf. ev.* q.1 concl. (V 120); *Hexaem.* coll.5 n.13 (V 356); *Serm.* S. M. Magdalenae 1 (IX 556).

> "Sapientia est cognitio causarum altissimarum".

Una cita añade: "et primarum"; otra: "et per causas altissimas". El texto interesante es el de *III Sent.* (d.35 a.un. q.1 concl. [III 774]). Estudiando el campo del don de sabiduría, Buenaventura aprovecha la ocasión para seguir de cerca la noción y la realidad existencial de la sabiduría.

En un sentido muy amplio, el sabio es el hombre que posee vastos conocimientos. Agustín y Aristóteles están de acuerdo en este punto. El primero define, efectivamente, la sabiduría como "cognitio rerum divinarum et humanarum"[40]. El segundo describe al sabio como el "qui omnia novit secundum quod convenit"[41]. Así descrita, la noción es demasiado vaga. Por eso, se puede admitir una noción más restringida, de la que la Escritura nos suministra, además, la formulación (1 Cor 12,8): "A uno le es dada la palabra de sabiduría, y a otro, la palabra de ciencia". Agustín y Aristóteles también están aquí de acuerdo. Comentando el texto de San Pablo, Agustín precisa que la sabiduría designa el conocimiento de las cosas eternas, mientras que la ciencia tiene por objeto todo lo creado[42]. En cuanto a Aristóteles, la definición dada en el texto se aplica perfectamente aquí.

Es posible avanzar más con la Escritura, que dice en el libro de Job 28,28: "El temor del Señor, ¡eso es la sabiduría!" En este sentido, le tributamos a Dios un culto de adoración en el ejercicio de las virtudes teológicas de fe, esperanza y cari-

[40] AUG., *XIV De Trin.* c.1 n.3: PL 42,1037.

[41] *Metaph.* I 2,982a 8-9.

[42] *XIV De Trin.* c.1 n.3: PL 42,1037.

dad. Es la exégesis de Agustín[43]. Esta precisión marca el punto de partida entre la noción humana y la noción cristiana de la sabiduría. Aristóteles podía ayudarnos a la elaboración de la primera. La revelación de Dios en Jesucristo hace entrar al teólogo en un mundo desconocido del más sabio de los griegos. ¿Cómo podía él sospechar que Dios haga irrupción en el hombre y, por su presencia, prolongue la búsqueda hasta una relación de diálogo? La participación del hombre en la vida divina permanecía para los griegos en el nivel de la abstracción. Para el cristiano entra en la realidad existencial de la vida personal. Franqueando el umbral del santuario, la sabiduría evoca este mundo nuevo de gracia, en el que la fe, la esperanza y la caridad son virtudes teológicas y fundamentales de nuestro ser cristiano.

Por eso, Buenaventura puede aspirar a dar una definición nueva, "magis proprie", de la sabiduría: es el conocimiento experimental de Dios. Tiene la cortesía de invitar a Aristóteles a participar en la elaboración de esta noción. El conocimiento experimental supone efectivamente, al mismo tiempo, una búsqueda de la inteligencia y una experiencia del corazón. Comienza en el conocimiento y termina en el goce espiritual. Ahora bien, Aristóteles, como dice Buenaventura, define precisamente el goce "coniunctio convenientis cum convenienti cum sensu eiusdem". Desgraciadamente para Aristóteles, esta definición no es de él, sino del creyente Avicena[44]. Guillermo de Auxerre la transmitirá a la Edad Media[45]. Por lo demás, Aristóteles no

[43] *XIV De Trin.* c.1 n.1: PL 42,1035s.

[44] *Avicenna Latinus; Liber de Philosophia Prima,* ed. S. Van Riet, VIII c.7 (II 432 67-68).

[45] GUILL ALTISS, *Summa aurea* II tr.20 (ed. Regnault, f.86vb).

pretendía ser una autoridad en este terreno, y Buenaventura prefiere la Escritura (Sab 6,23): "La sabiduría justifica su nombre"; y prefiere también los "sancti": Agustín, pero sobre todo el Seudo-Dionisio, quien en su *Theologia mystica* prueba cómo el hombre, acercándose a Dios, desemboca en la tiniebla luminosa de la "docta ignorantia"[46]. De este modo, Buenaventura supera a Aristóteles cuando hace falta superar el primer motor para encontrar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

"Ethica Nicomachea"

Buenaventura cita 130 veces la *Ethica Nicomachea.* Su uso en la obra y la historia del maestro franciscano no deja de suscitar importantes problemas.

Las versiones medievales de la *Ethica* son las siguientes:

1. "Vetus", greco-latina, del siglo XII (libros II-III).
2. "Antiquior": *Ethica nova* (libro I), *Borghesiana* (fragmentos VII y comienzo del VIII), *Hoferiana* ("membra disiecta" de una traducción completa de comienzos del siglo XIII por Miguel Scot).
3. Traducción de Roberto de Grosseteste, en una recensión pura (1246-1247) y en una recensión revisada por un anónimo alrededor del año 1260.

[46] El término "docta ignorantia" se encuentra textualmente en *II Sent.,* d.23, a.2, q.3 ad 6 (II 546). Se puede decir que si Buenaventura permanece en el exterior de Aristóteles, se deja impregnar con gusto por la teología negativa del Seudo-Dionisio. Cf., por ejemplo, *Hexaem.,* coll.2 n.29-30 (V 341-342), donde condensa el pensamiento dionisiano sobre la búsqueda de la sabiduría. La referencia a la *Théologie Mystique* está I c.2 *(Dionysiaca* 569-572).

4. Dos traducciones arábigo-latinas: un resumen alejandrino y la traducción dada en el *Comentario,* de Averroes[47].

Damos un ejemplo antes de pasar al problema suscitado por el *Hexaëmeron.* VI c.4, 1139b, 20-25; transl. Roberto Grosseteste *(Arist. lat.* 255, 19-23):

> "Omnes enim suspicamur quod scimus non contingere aliter habere. Contingentia autem aliter cum extra speculari fiant, latent si sunt, vel non. Ex necessitate ergo, est scibile. Aeternum ergo. Ex necessitate enim entia simpliciter, omnia aeterna. Aeterna autem, ingenita et incorruptibilia".

Sc. Christi (q.4 fund.6 [V 18]):

> "Item, philosophus sexto *Ethicorum,* capitulo tertio, secundum novam translationem: 'Omnes suspicamur, quod scimus non contingere aliter se habere; contingentia autem aliter, cum extra speculari fiant, latent si sunt, vel non. Ex necessitate ergo est scibile aeternum; ex necessitate entia simpliciter entia aeterna; aeterna autem ingenita et incorruptibilia' ".

En el punto de partida, Aristóteles critica el vocabulario platónico y quiere definir la ciencia. No se trata aquí de sabiduría, sino de ciencia[48]. Buenaventura concluye este texto:

> "Ergo nullo modo potest esse cognitio certitudinalis, quin cadat ibi ratio aeternae veritatis. Hoc autem non est nisi in rationibus aeternis: ergo", etcétera.

Que Buenaventura le haya concedido un lugar privilegiado a este texto a continuación de los fundamentos tomados de San Agustín, debe significar algo. Se da perfecta cuenta de que Aristóteles habla aquí de ciencia. Lo que él capta en el texto es la necesidad absoluta de la evidencia matemática. Para él, que la suma de los ángulos del triángulo sea igual a dos ángulos rectos es una verdad eterna, absoluta. Todo el desarrollo de su pensamiento va a consistir precisamente en probar que todo lo inmutable y lo absoluto de nuestra certeza de evidencia se funda en la Verdad eterna, absoluta, del Verbo; de las "rationes aeternae", para usar su lenguaje. Aristóteles le suministra aquí un argumento de peso.

Naturalmente, a Aristóteles no le interesa ver tan lejos, tan alto. No es ése su propósito. Pero para Buenaventura constituye una autoridad; que Aristóteles haya escrito un texto como éste y que Buenaventura lo haya analizado y utilizado, prueba que lo conocía muy bien.

Pero vengamos al problema del *Hexaëmeron.* Santo Tomás había compuesto su *Sententia libri Ethicorum* en 1271-1272[49]. Siguiendo a Roberto

[47] Cf. R. A. GAUTHIER, *Arist. lat.* XXVI fasc.1 praef. (Bruxelles-Leiden 1974).

[48] En el sentido auténtico de Aristóteles, no se trata aquí de la "sophia", sino de la ciencia, y la necesidad absoluta se opone a la necesidad hipotética. Cf. *Aristote, Ethique à Nicomaque* II: *Comentario,* por Y. Jolif y R. A. Gauthier (Louvain 1959), *in loco.* La indicación dada por el mismo Buenaventura: "secundum novam translationem", plantea un problema difícil de resolver. ¿Cuándo conoció Buenaventura la traslación de Roberto de Grosseteste? Las cuestiones disputadas *De scientia Christi* datan de 1254, como lo estableció J. F. QUINN *(Chronology of St. Bonaventure:* FS 32 [1972] 181). Las relaciones entre los Menores de Oxford y los de París eran muy íntimas. Hay que admitir que la traducción de Roberto de Grosseteste llegó a los Menores de París poco tiempo después de su publicación, es decir, entre 1252, fecha en la que Buenaventura termina su "lectura" de las *Sentencias,* y 1254, fecha de su maestría. Cf. A. PELZER, *Etudes d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale* (Louvain 1964) 177-178.

[49] Cf. R. A. GAUTHIER, *Aristote. L'Ethique à Nicomaque* t.1 intr. (Louvain 1970) 128-131.

Grosseteste y a su maestro San Alberto Magno, Santo Tomás se esfuerza por "enmascarar el carácter profundamente pagano de la moral de Aristóteles y dar una interpretación aceptable, por forzada que sea, de sus afirmaciones más radicalmente incompatibles con la doctrina cristiana"[50]. Pero en la Facultad de Artes, la interpretación literal intentaba darle a Aristóteles su verdadero sentido. Santo Tomás dejó París al final del año escolar 1271-1272; Romano de Roma le sucedió en la cátedra de extranjeros; no por mucho tiempo, puesto que murió el 28 de mayo de 1273.

Buenaventura comenzó sus colaciones *In Hexaëmeron* el 9 de abril, para terminarlas precisamente el 28 de mayo. Se conoce su plan general y, sobre todo, el objetivo fundamental. Quiere hablar a sus hermanos y a los hombres espirituales, "viris spiritualibus", "ut a sapientia mundana trahantur ad sapientiam christianam. Praecessit enim impugnatio vitae Christi in moribus per theologos, et impugnatio doctrinae per falsas positiones per artistas"[51].

El fundamento sobre el que quiere cimentar su propósito es único, Cristo:

> "Propositum igitur nostrum est ostendere, quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, et ipse est medium omnium scientiarum"[52].

[50] Cf. R. A. GAUTHIER, o.c., 132.
[51] *Hexaëm.* coll.1 n.9 (V 330). Los "artistae" en cuestión deben de ser, sin ninguna duda; Siger de Brabante, que había replicado al *De unitate intellectus,* de Santo Tomás (1270), con su *Tractatus de anima intellectiva* 1272-1273) o con su *Tractatus de intellectu* (?), que había escrito también, entre 1273-1275 (?), sus cinco *Quaestiones morales;* Boecio de Dacia y su *De summo bono, sive de vita philosophi;* sin duda, también Gil de Orleáns y sus *Quaestiones supra X libros Ethicorum* (1272-1277). Cf. R. A. GAUTHIER, o.c., 132; P. GLORIEUX, *La faculté des Arts,* para los nombres citados.

Puesto el fundamento hay que definir el fin: "quia in plenitudine sapientiae et intellectus"[53].

Sobre este fundamento y con miras a este fin, Buenaventura se propone describir el proyecto creador de Dios en la obra de los seis días. Dios le ha dado al hombre una luz que le es propia: la luz natural; pero le llama a una luz más alta, que le hará participar íntimamente de su luz. Es la luz de la fe, por medio de la cual el hombre puede reconocer al Dios revelado en la luz de la Escritura. Desde este momento, el hombre puede alzarse hasta la luz de la contemplación, de la profecía; y a mayor altura aún, a lo más alto que puede alcanzar aquí abajo: a la luz del éxtasis y del rapto místico antes de alcanzar la plena luz de la gloria.

Frente al ideal pagano que defienden los "artistas", Buenaventura intenta, pues, bosquejar un vasto cuadro de la sabiduría cristiana. Desde un principio, en la colación 4 (n.1), Buenaventura aplica a los "philosophi" las palabras de Pablo (Rom 1,22): "dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt".

Aristóteles podría responder que él no se siente afectado. Por otra parte, no es mucho lo que se le acusa en la descripción de las distintas partes de la filosofía que se enseñan en artes. Buenaventura, al contrario, se apoya en él para denunciar los errores cometidos en la enumeración exacta y en la noción de diferentes categorías. El enemigo a quien se apunta es mucho más Averroes.

La colación 5 aborda la moral, es decir, las virtudes morales, intelectuales y políticas, y, por fin,

[52] *Hexaem.* coll.1 n.11 (V 331).
[53] Ibid., n.12 (V 331).

la sabiduría, cuya noción presenta, resumiendo toda su enseñanza, la que de paso hemos señalado nosotros.

Buenaventura niega que los filósofos hayan cumplido sus promesas de dar la felicidad a sus discípulos. La sabiduría se conquista, en efecto, a costa de una triple conversión del alma: en sí misma, en dirección a las inteligencias espirituales y, por fin, en dirección a las razones eternas. Esto ya no es Aristóteles, y se comienza a percibir cómo va a presentar Buenaventura su ataque. En el n.24 precisa que, con respecto a la primera conversión, la del alma en sí misma, el triple ojo de la carne, de la razón y de la contemplación permite este itinerario[54]. Ahora bien, si el ojo de la carne persiste, el de la razón "caligat", está oscurecido; en cuanto al ojo de la contemplación, "excaecatus est", está ciego. La segunda conversión conduce hacia las inteligencias espirituales. Si en la potencia intelectual la razón funciona normalmente, el "intellectus", vuelto hacia el conocimiento de sí y de las sustancias espirituales, no consigue su objetivo en los filósofos. La tercera conversión hacia las razones eternas exige la aplicación en nosotros de una potencia divina, "intelligentia" y "affectus" a la vez. Se ve en esta descripción la posición ejemplarista de Buenaventura, que él apoya en el *De spiritu et anima*[55], y que ha tenido ya la ocasión de desarrollar[56].

[54] Cf. *Brevil.* p.2 c.12 n.5 (V 230); *Hexaem.* coll.3 n.23 (V 347); *Itin.* c.3 n.1 (V 303); *De plant. paradisi* n.14-15 (V 578). Buenaventura toma esta, doctrina de Hugo de San Víctor *(De sacram.* I p.10 c.2: PL 176,329C).
[55] C.10-14: PL 40,785-791.
[56] Particularmente en *Itin.* c.2 n.4 y 6 (V 300 301). Cf. JUAN DE LA ROCHELA, *Summa de anima* p.2 c.18,23 (ed. Domenichillo, 251-252 260-263).

La colación siguiente (col.6), que Buenaventura pronunció algunos días después, es una crítica muy firme: ¿De dónde viene que ciertos filósofos hayan caído en las tinieblas? Todos han aceptado que el Ser primero sea principio y fin. Todos no han aceptado que sea la razón ejemplar de todas cosas:

> "Nam aliqui negaverunt, in ipsa (causa) esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio *Metaphysicae* et in fine et in multis aliis locis exsecratur ideas Platonis. Unde dicit, quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut desideratum et amatum. Et hoc ponunt, quod nihil vel nullum particulare cognoscat. Unde illas ideas praecipuus impugnat Aristoteles et in *Ethicis*, ubi dicit, quod summum bonum non potest esse idea. Et nihil valent rationes suae, et Commentator solvit eas" (col.6 n.2)[57].

Kimon Giocarinis, partiendo de la reflexión hecha por Buenaventura, ha estudiado particularmente la refutación del Comentador, que no es otro que Eustrato, metropolita de Nicea[58]. Su investigación la ha dirigido sobre el texto griego[59], que en adelante nosotros podemos seguir en la versión latina de Grosseteste[60]. Ahora bien, en la

[57] Los textos de Aristóteles puestos en litigio son: *Eth. Nicom.* I c.4 1096a 11-1096b 14; *Metaph.* XI 1072a 26-27; *Metaph.* I c.9,990a 33-993a 10 y *Metaph.* XIII c.4 1078b 6-1079b 11. El Comentador de quien se trata aquí es Eustrato, metropolita de Nicea (c.1050-1120), quien comentó los libros I y VI de la *Ethica.* Este comentario formaba parte de un compendio de comentarios griegos que Roberto de Grosseteste tradujo a continuación de la *Etica.*
[58] Cf. KIMON GIOCARINIS, *Eustratius of Nicea's Defense of the Doctrine of Ideas:* FS 24 (1964) 159-204.
[59] El texto griego de Eustrato ha sido editado por G. HEYLBUT, *Commentaria in Aristotelem graeca* XX (Berlín 1892).
[60] Un texto diferente existía ya: *Aristotelis Stagiritae Moralia*

solución que presenta Alberto Magno sobre *Ethic.* 1096a, 11-18[61] se lee esto:

> "Dicendum secundum Commentatorem, quod hoc falso imponit Aristoteles Platoni... Et hoc dictum sit secundum opinionem Commentatoris. Si tamen verum est, quod Aristotelis imponit Platoni, ut dictum est supra, absolute male dicit".

El *Super Ethica,* de Alberto Magno, data de 1250-1252. Muy bien puede conocerlo Buenaventura. Aun suponiendo que no lo haya conocido, Buenaventura ha leído y estudiado, al menos, el *Liber Ethicorum,* de Roberto de Grosseteste, que comprendía el texto de Aristóteles y los comentarios griegos. K. Giocarinis prueba, por el análisis que ha hecho de Eustrato, que se trata efectivamente de una refutación de Aristóteles tal como podría acometerla un neoplatónico del siglo XII. Ahora bien, la tesis de Eustrato es la siguiente: el soberano Bien es la fuente trascendente y el principio de todas las cosas, el Uno y el Inefable. Su posición está impregnada del neoplatonismo de Plotino y de la escuela del Seudo-Dionisio. ¿Es en connivencia con Eustrato como Buenaventura apoya su argumentación en Plotino?

> "Et in notitiam venerunt nobiles philosophi. Unde Macrobius, narrans sententiam Plotini, dicit sic..."[62]

La cita de Macrobio cubre los n.25-32 de esta

Nichomachia cum Eustratii explanatione nuper a Ionne Bernardo Feliciano latinitate donata (Venecia 1541). La edición crítica de la traducción de Grosseteste acaba de terminarla H. P. F. MERCKEN, *The Greek Commentaries of Aristotle in the latin Translation of Robert Grosseteste* (Leiden 1973).

[61] *In Ethic. Nicom.* I 4, ed. G. Heylbut, 40 4-5.

[62] *Hexaem.* coll.6 n.25 (V 364); MACROBIUS, *In Somm. Scipionis* I c.8, ed. I. Willis (Leipzig 1970).

colación 6. Abriendo la colación 7 dos días después, Buenaventura reanuda, como de costumbre, lo que ha dicho en la colación precedente. La triple ceguera de los filósofos se refiere a la eternidad del mundo, la unidad del entendimiento y la retribución final:

> "Primam videtur ponere Aristoteles, ultimam etiam, quia non invenitur, quod ponat felicitatem post hanc vitam; de media autem dicit Commentator, quod ipse hoc sentit".

Estas palabras están llenas de reservas. Aristóteles parece, "videtur", haber profesado la eternidad del mundo y negado la retribución final. En cuanto a la unidad del entendimiento, es Averroes quien le atribuye esta doctrina[63]. Respecto a la verdad de los reproches dirigidos a Aristóteles, Buenaventura prosigue:

> "De aeternitate mundi exsusari potest, quod intellexit hoc ut philosophus, loquens ut naturalis, scilicet quod per naturam non potuit incipere. Quod Intelligentiae habeant perfectionem per motum, pro tanto hoc potuit dicere, quia non sunt otiose, quia nihil otiosum in fundamento naturae. Item, quod posuit felicitatem in hac vita, quia, licet sentiret aeternam, de illa se non intromisit, quia forte non erat de consideratione sui, de unitate intellectus posset dici, quod intellexit, quod est unus intellectus ratione lucis influentia, non ratione sui, quia numerantur secundum subiectum"[64].

Esta declaración no es, en modo alguno, una

[63] Cf. AVERROES, *III De anima* text.5.17ss.36 (ed. F. St. Crawford, 387-413 417-419 478-502).

[64] La palabra "otiosus" aparece en la versión arábigo-latina en AVERROES, *in XII Metaph.* text.44. La traslación Delorme añade: "Aristóteles rechaza en todas partes el infinito". Cf. *II Sent.* d.1 p.1 q.2 (II 23).

retransmisión, sino una precisión y, al mismo tiempo, un exacto resumen de la posición de los "aristotélicos" de artes[65].

Buenaventura no les reprocha a los filósofos, ni siquiera a los "illuminati", no haber tenido la fe. Esto para ellos era imposible. Pero reconoce que para el cristiano, que tiene el "lumen fidei", los errores de los filósofos saltan a la vista. Los filósofos ignoraban el verdadero sentido de la eternidad que la revelación le enseña al cristiano; ignoraron el mal que padece el hombre; ignoraron el médico: Jesucristo; ignoraron la medicina: el Espíritu Santo. Sus virtudes son "informes et nudae"; las del cristiano están "vestitae" de gracia y de amor.

"Rhetorica"

De la *Rhetorica* de Aristóteles existen tres versiones:

1. La "vetus" o "Translatio anonyma".
2. La "Translatio" de Guillermo de Moerbeke.
3. La versión arábigo-latina, de Hermann el Alemán[66]. Prácticamente, esta versión es la única discutida; la "vetus" era desconocida de los medievales.

[65] En cuanto a las cuestiones que plantea este texto de Buenaventura, la frase que parece capital es ésta: "quia forte non erat de consideratione sui". Ahora bien, es exactamente la posición que va a adoptar Santo Tomás en su *Sententia libri Ethicorum* XLVII-1,32 adn.164-165: "Loquitur enim in hoc libro Philosophus de felicitate qualis in hac vita potest haberi, nam felicitas alterius vitae omnem investigationem rationis excedit". Cf. R. A. GAUTHIER, *Trois commentaires "averroistes" sur l'Éthique à Nicomaque:* AHDLMA 16 (1947-1948) 258-264. No hay que ver, por tanto, aquí una retractación de lo que Buenaventura ha dicho en la colación precedente, sino una precisión que es un exacto resumen de la posición de los "aristotélicos". Cf. BOECIO DE DACIA, *De aeternitate mundi,* ed. Geza Sajo (Berlín 1964).

Alejandro de Halés cita 10 veces la *Rhetorica;* Buenaventura ofrece, igualmente, 10 citas de 9 textos. Todas son adornos literarios, sin gran importancia para nuestro caso. Pero Buenaventura cita 23 veces la *Rhetorica* de Cicerón, en citas que atestiguan su preferencia por ese filósofo "illuminatus".

Parece que Buenaventura leyó y estudió todo lo que se podía leer y estudiar en la Facultad de Artes entre 1235 y 1243. Después de su ingreso en los Menores, estudió la teología con Alejandro de Halés, Juan de la Rochela, Eudes Rigaud y Guillermo de Melitón. Bachiller sentenciario entre 1250 y 1252, citó a Aristóteles sirviéndose del florilegio conocido con el nombre de *Auctoritates Aristotelis.* Bachiller formado de 1252 hasta comienzos de 1254, preparó su licencia y las cuestiones disputadas *De scientia Christi,* que constituyen su primer trabajo de licenciado y de maestro. Conoció en este momento la recensión "pura" de la *Etica a Nicómaco,* de Roberto Grosseteste. Las cuestiones disputadas siguientes, *De mysterio Trinitatis,* citan

[66] Los Editores de Santo Tomás *(Sententia libri Ethicorum* XLVII-2, 437 adn.119-120) mencionan la versión "Opposita iuxta se posita magis elucescunt", en la *Rhetor.,* trasl. arábigo-latina de Hermann el Alemán, III 17,1418b 3-4 (ms. *París, B. N. lat.* 16673 f.145ra). Cf. R. A. GAUTHIER, *Arnould de Provence* 160 nt.62. R. A. Gauthier identifica así la cita de la *Summa fr. Alex.,* señalada por V. Doucet en los *Prolegomena* 117 (117), y localizada tanto en el t.2 de la *Summa* (104 23) como en el t.1 (189 16): "Opposita iuxta se posita, pulchrius elucescunt". Según R. A. Gauthier, la traducción de Hermann el Alemán es "ciertamente posterior a 1246-1247". Esto permitiría una aproximación sobre la edad de los primeros manuscritos de las *Auctoritates Aristotelis.*

poco, pero muy bien, a Aristóteles; lo mismo que las cuestiones disputadas *De perfectione evangelica.* El *Breviloquium* no cuenta más que 35 citas de Aristóteles perfectamente identificadas.

En el momento de las *Collationes in Hexaëmeron,* Buenaventura tiene un conocimiento exacto de las posiciones de Aristóteles y, sobre todo, de las posiciones de los "aristotélicos" de la Facultad de Artes, Boecio de Dacia, Siger de Brabante y Gil de Orleáns.

Se puede, pues, concluir subrayando dos cosas importantes. La primera, que nos es difícil juzgar, a la vista de unas 1.015 citas, el uso que Buenaventura hace de Aristóteles y, por consiguiente, el conocimiento que de él pudo tener[67]. Que un cierto número de citas sean puro adorno literario, nadie se lo reprochará a Buenaventura, porque todos los maestros citan a porfía esas pequeñas frases más o menos deformadas, pero fáciles de retener al venir expresadas mnemotécnicamente. Ahora bien, pretender que todas las citas son de esta clase iría contra la verdad.

En artes, Buenaventura ha formado su espíritu con la ayuda de la lógica aristotélica. Monseñor M. Grabmann reconoce que está entre los mejores dialécticos medievales. A pesar de todo el valor que hay que concederle a la formación lógica y dialéctica, no es todavía lo más importante para

[67] En una intervención notable, León Elders *(Les citations d'Aristote dans le "Commentaire sur les Sentences" de saint Bonaventure,* en *San Bonaventura, Maestro di vita francescana e di sapienza cristiana.* Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974 [Roma 1976], I 831-842) ha dado precisiones y ha hecho algunas observaciones muy atinadas sobre mi *dossier.* Pero hay que advertir que L. Elders llega a las mismas conclusiones que las que yo he presentado, y que renuevo aquí.

nuestro tema. Lo importante es saber si la información que recibió Buenaventura en artes, no sólo del *Organon,* sino también de la *Física,* de la *Metafísica,* de la *Etica* y del *De anima,* fue desarrollada a lo largo de su vida de maestro. Que para ciertas cuestiones sobre la *Física,* sobre el *De anima* o sobre la *Etica* haya leído atentamente los comentarios de Averroes, de Avicena o de Eustrato, el hecho parece cierto. Pero que haya tenido conocimiento de toda la obra transcrita de Aristóteles y de sus comentadores, yo me inclinaría a ponerlo en duda.

Cuando relevó a Santo Tomás en el combate contra los aristotélicos integristas de artes, se sumergió ciertamente en la lectura o relectura de ciertos textos importantes. El conocimiento exacto de la posición de los maestros de artes es una prueba ineluctable.

El hecho de que Buenaventura no haya escrito ningún comentario, no disminuye en nada el juicio de valor que debemos emitir sobre su información. Pero este hecho hace mucho más difícil semejante juicio. Las precisiones que se permitió aducir en la colación 7 *In Hexaëmeron* a lo que había dicho en la colación precedente no pueden interpretarse como una fluctuación o una imprecisión en su información. Aun suponiendo que hubiera ignorado o conocido superficialmente el tema que trataba y que éste fuera el motivo de expresarse de un modo impreciso, no hubiera podido, en uno o dos días, paliar su ignorancia. Las precisiones que aduce son, al contrario, precisiones que sólo un maestro muy informado puede aportar de una lección a otra cuando se da cuenta que se le había comprendido mal.

Hay que reconocer, por tanto, que Buenaventu-

ra conoce bastante bien a Aristóteles para hablar de él con competencia y maestría.

Esto me lleva a la segunda cosa que me parece importante subrayar. El que Buenaventura no haya escrito un comentario de Aristóteles se debe, más que nada, a que en los Menores no se comentaba a Aristóteles. Al menos en París. Si efectivamente en Oxford, desde la apertura de la escuela de los Menores por Roberto de Grosseteste, florecieron los comentarios de Aristóteles, en París es imposible encontrar un comentario antes de finales del siglo XIII[68]. En los Menores sólo se hace teología. Buenaventura, en la larga sucesión de maestros, no faltó a la regla; y lo que es más, la aprueba plenamente, porque está en perfecta conformidad con su posición respecto a la teología-Escritura. Este es, a mi parecer, el principio fundamental desde el que se debe juzgar a Buenaventura. Para él, tanto el mundo, que hay que explicar en su destino, como principalmente el hombre, al que hay que conocer en todas sus dimensiones, se hallan en una condición existencial sobrenatural. La teología debe, por tanto, explicar al hombre tal como hoy es, salido de Dios, en un proyecto determinado de amor, y volviendo a Dios, en un itinerario en el que es imposible establecer separación alguna entre lo que es propiamente natural al

[68] El primer maestro en comentar oficialmente a Aristóteles es, que yo sepa, Alejandro de Alejandría. Además, no lo comentó como maestro regente, puesto que sus dos comentarios —*In Metaph. Aristotelis,* del que existen, al menos, seis manuscritos, y *In lib. tres De anima,* del que se conocen, al menos, cinco manuscritos— datan de la primera estancia de Alejandro en París antes de 1303. No fue licenciado hasta el 23 de noviembre de 1303 en Roma y fue regente en París en 1307-1308. Cf. L. VEUTHEY, *Alexandre d'Alexandrie:* EF 43 (1931) 145-176; 44 (1932) 21-42 193-227 429-467.

hombre y lo que es un complejo de diálogo entre Dios y el hombre.

Por consiguiente, el mundo hay que explicarlo sin perder de vista este su destino. La concepción teológica de la historia en Buenaventura no tiene otro fundamento.

Esta actitud fundamental de Buenaventura es suficiente para descubrirnos la calidad de sus relaciones con Aristóteles. Da la impresión de haber permanecido siempre fuera del sistema aristotélico. La única razón válida es que creyó verdaderamente que no tenía nada que hacer de él. Cuando se mantiene un contacto frecuente con Buenaventura, muy pronto se advierte que esta actitud no es en él negativa y "conservadora". No es un polemista, al menos no en mayor grado que Santo Tomás.

Para Buenaventura, pues, Aristóteles es una autoridad a su disposición. Lo conoce suficientemente para utilizar todas las riquezas de ese observador infatigable y realista de las cosas; también para abandonarlo cuando se trate de dar cuenta del sentido religioso de esas mismas cosas. Su intervención en París en 1273, después de haberse ido Santo Tomás, no tiene más que una explicación: lucha por detener la ola del nuevo paganismo de la Facultad de Artes. Toma el relevo de su hermano dominico, con su temperamento, sus ideas y toda su fe. Si, desde el comienzo de su enseñanza, en las cuestiones disputadas *De scientia Christi* rechazó la teoría aristotélica del conocimiento en cuanto explicación completa del problema, no se vuelve atrás al final de su vida. Sin haberlo dicho en estos términos, considera que Aristóteles puede ser el maestro de lógica y el naturalista, el "Filósofo"; le niega toda autoridad

por lo que se refiere al hecho cristiano, cuya armonía trascendente resuelve las disonancias necesarias entre los dos planos de lo creado y de lo divino.

Para terminar este capítulo, una palabra sobre el *Liber de causis.* Se trata de la traducción, hecha sobre el árabe, de un texto que utiliza la *Elementatio theologica,* de Proclo, condensándola al mismo tiempo, adaptándola a una religión monoteísta y creacionista.

Alano de Lille ha citado el tratado[69]; Alejandro de Halés habla de él, dándole el título de *Liber de causis,* título que todo el siglo XIII va a conservar[70].

Buenaventura cita 47 veces textos del *Liber de causis.* Los temas platónicos que desarrolla son a propósito para seducirlo. Desarrollar un sistema completo de explicación del mundo sin por ello llegar a la idea de la creación[71], es un ejemplo de cómo, en ocasiones, viene la filosofía griega a ser conocida por los medievales en un texto cuya autenticidad se ignora, a través de una recopilación en la que se mezclan corrientes de pensamiento muy distintas, por no decir contradictorias[72].

[69] *Contra haereticos* I c.30: "In Aphorismis etiam de essentia summae bonitatis legitur quod anima est in horizonte aeternitatis, et ante tempus nomine aeternitatis" (PL 210,332); c.31: "Item in Aphorismis de essentiae summae bonitatis, legitur quod res destructibiles sint ex corporeitate, non ex incorporeitate" (PL 210,334). La primera cita se encuentra en el *Liber de causis,* ed. A. Pattin: Tijdschrift voor Philosophie 28 (1966) 138 80-81. La segunda: 161 60-63.

[70] Cf. p.ej., *Glossa I Sent.* (d.9 n.6 III c): "Aristoteles, in libro *De causis:* 'Omne esse aut ante aeternitatem aut cum aeternitate aut post aeternitatem et ante tempus' " (I 117).

[71] Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIIIe siècle* 84-85.

[72] Cf. ID., o.c.

2. San Agustín y el agustinismo

San Agustín, el más grande de los Padres[1]; después de la Escritura es la mayor autoridad, porque recibió una palabra de sabiduría y de ciencia a la vez, como el más grande intérprete de la Sagrada Escritura[2]. Su doctrina supera a todos los otros Padres[3].

Semejantes elogios no son pura cortesía en la pluma de Buenaventura. Denotan, sin duda, el agustinismo que él ha heredado de sus maestros, pero revelan, sobre todo, una connivencia profunda y un parentesco espiritual con San Agustín. Porque de él recibió Buenaventura un espíritu que podríamos ver expresado con estas palabras del mismo Agustín:

> "Alguien me objeta, con razón: 'Para poder creer, primero necesito entender'. Con no menos razón, yo puedo responderle con el profeta: 'Cree para poder entender'. Luego tenemos razón los dos. Por tanto, 'entiende para creer, cree para entender'. Es inútil hablar más: esfuérzate por entender con fe la palabra que yo te predico; y ten fe para obtener, por ese camino, la inteligencia de la palabra de Dios"[4].

A este texto le hace eco aquel otro de San Buenaventura, en el que habla de la alegría que experimentaron los discípulos al contemplar al Señor resucitado:

> "Como dice Jeremías (15,16): 'Tu palabra se me ha convertido en alegría y gozo de mi cora-

[1] *III Sent.* d.3 p.2 a.2 q.1 (III 86s).

[2] Serm. *Unus est magister* n.19 (V 572a-b), donde Buenaventura hace alusión a 1 Cor 12,8; cf. *Sc. Christi* q.4 concl. (V 23a).

[3] *Epist. de trib. quaest.* n.12 (VIII 335b).

[4] *Serm.* 43 n.7 (PL 38,258), en la traducción de Henri MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (París 1958) 643.

> zón' La palabra de Dios, una vez creída perfectamente, se convierte, cuando se la entiende, en fuente deleitable de gozo y de alegría para el corazón del que la entiende"[5]

Estas palabras nos descubren que así es como concibe Buenaventura su ministerio de teólogo. Podrá calificársele de intelectualista, si con eso se quiere indicar que le exige a la razón hasta el máximo de sus posibilidades No se le puede calificar de fideísta Más exacto resulta decir que, de acuerdo con San Agustín, él cree posible y suficiente elaborar, desde la Escritura, una inteligencia de la fe, a la que contribuye también la razón con sus recursos propios Una mentalidad de este tipo antepone a todo objetivo la búsqueda de la sabiduría, porque, tanto para Buenaventura como para Agustín, sabiduría y felicidad se identifican[6].

La teología, en manos de mentes como éstas, termina convirtiéndose, normalmente, en doctrina espiritual Nadie puede pretender conocer mejor a Dios si no se esfuerza por amarlo y por alcanzarlo mediante la contemplación La visión puramente parcial y enigmática del teólogo exige, como complemento indispensable, la visión mística mientras espera la clara visión en la gloria[7].

San Buenaventura no se contenta con dejarse impregnar por el espíritu y orientación que el pensamiento de San Agustín le proporcionan. Se adhiere al agustinismo tal como se lo han enseñado y como resultado de su reflexión personal, entrando

[5] Serm *Dom in oct Pasch* n'11, en *Serm Dominicales* ed J G Bougerol, 295

[6] Cf *Lexique S Bonaventure* (Paris 1969) s v "Sapientia"

[7] Cf M GRABMANN *Augustinslehre vom Glaube und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken*, en *Mittelalterliches Geistesleben* II (1936) 51ss

a fondo él mismo en la obra total del Obispo de Hipona

El agustinismo no es un sistema Casi podríamos decir que en la pluma de los historiadores del pensamiento medieval ha venido a ser una palabra, a la que por necesidad hay que añadir un calificativo si queremos que nos entiendan

El agustinismo es, ante todo, el agustinismo de Agustín[8], es decir, un impulso que llega de Platón a través de Plotino, quien le dota de una técnica filosófica, y que desemboca en la revelación creacionista de la Biblia Buenaventura hace un inventario de sus temas fundamentales·

> "Nadie ha descrito mejor la naturaleza del tiempo y de la materia que San Agustín en sus *Confesiones*, nadie ha explicado mejor que el el origen de las formas y el modo de propagación de las cosas, segun puede verse en su *Comentario sobre el Genesis* asimismo, su tratado *Sobre la Trinidad* es una prueba de que ninguno ha sabido resolver mejor las cuestiones que se refieren al alma, en fin, es evidente, por su libro de la *Ciudad de Dios* que ninguno ha escrutado más sabiamente la naturaleza de la creación del mundo Y para decirlo todo en pocas palabras, nada o casi nada ha sido enseñado por los maestros cuya solución no se encuentre en las obras de este doctor"[9]

El agustinismo que recibe Buenaventura de sus maestros Alejandro de Halés, Juan de la Rochela, Eudes Rigaud, ya no es el puro agustinismo de Agustín San Anselmo, los Victorinos, Gilberto de la Porrée, han elaborado un platonismo más abs-

[8] Cf E GILSON *Introduction a l'etude de Saint Augustin*, 2ᵉ ed (Paris 1943) 299-323

[9] *Epist de trib quaest* n 12 (VIII 335)

tracto, más técnico, más abierto a todo lo que el siglo XIII va a introducir en él[10]

Pedro Lombardo, con su *Liber Sententiarum,* ofrecerá a las escuelas de teología un programa de estudio, verdadero libro de trozos selectos, en los que San Agustín ocupa un puesto preponderante[11] El vocabulario de Agustín está difundido por todas partes Los temas agustinianos son, asimismo, un bien común de los teólogos, y no deja de ser significativa la ascensión paralela del aristotelismo y del avicenismo, cuyos vocabularios primeramente, y luego, a traves de las palabras, las doctrinas van a entreverarse para formar "agustinismos" muy diferentes, por ejemplo, aquellos cuya evolución ha analizado E Gilson, el agustinismo, que él llama "aristotelizante", de Alejandro de Halés, de Juan de la Rochela y de Buenaventura, y el agustinismo "avicenizante" de Guillermo de Auvergne, de Rogerio Bacon y de Roberto de Grosseteste[12]

Mejor que tratar de inquirir el epiteto más atildado para definir el agustinismo bonaventuriano, sería preferible comprobar las tesis agustinianas que Buenaventura acepta y hace suyas, imprimiendoles su genio personal teoría de la "veritas expri-

[10] Cf M D CHENU *La theologie au XIIe siecle* ch 5 *Les platonismes au XIIe siecle* 108-141 M DE GANDILLAC *Le platonisme au XIIe-XIIIe siecles* en *Actes du Congres Guillaume Bude* (Poitiers 1956) 266-285, T GREGORY *La filosofia medievale I secoli XIII e XIV* en *Storia della Filosofia* vol 6 diretta da Dal Pra (Milano 1976) 3-20

[11] Cf el estudio siempre actual de J DE GHELLINCK *Pierre Lombard* DTC XII (1935) 1978 1991

[12] E GILSON *Pourquoi saint Thomas a critique saint Augustin* AHDLMA 1 (1926-1927) 80-111 donde se puede leer un penetrante analisis de la solucion bonaventuriana *(II Sent* d 24 p 1 a 2 q 4 [II 568]) de la que he hablado mas arriba a proposito del *De anima* de Aristoteles

mens"[13], de las razones seminales[14], de la iluminación intelectual[15], del ejemplarismo[16], etc Por otro lado, la fidelidad particular de Buenaventura a la tesis de la iluminación agustiniana le ha permitido superar a San Anselmo y evidenciar la conexión, históricamente necesaria, de la identificación de Dios y del ser con el argumento ontológico[17]

San Buenaventura ha citado a San Agustín más de 3 050 veces Las citas de algunas obras no llegan a 10, en ocasiones se reducen a una sola Otras obras, en cambio, resultan privilegiadas

De Trinitate 559 citas, *Tractatus in Ioan evang* 318, *De civitate Dei* 299, *De Genesi ad litteram* 231, *Sermones* auténticos 182, *Enarrationes in Psalmos* 179, *Epistolae* 156, *Enchiridion* 126, *De libero arbitrio* 107, *De div quaest 83* 99, *Confessiones* 98, *De doctrina christiana* 84

Naturalmente que las obras de Agustín se citan con mayor frecuencia en aquellas obras bonaventurianas cuyo tema coincide con el de su "autor" Así es como el *Tract in Ioan* ofrece la mayor parte de sus citas en el *In Ioan* de Buenaventura, el *De Trinitate,* en el *I Sent* y en las cuestiones disputadas *De myst Trinitatis,* el *De Genesi ad litteram,* en el *II Sent*

Un ejemplo nos permitirá captar el modo personal con que Buenaventura sigue la autoridad de

[13] *Sc Christi* q 3 (V 13-16)

[14] Cf *IV Sent* d 43 a 1 q 4 concl (IV 888), cf E GILSON *Introduction* 317 y nt 1

[15] *Sc Christi* q 4 (V 17-27)

[16] Cf J M BISSEN *L exemplarisme divin selon S Bonaventure* (Paris 1929) H URS VON BALTHASAR *La gloire et la croix* II.

[17] Cf E GILSON *L esprit de la philosophie medievale* (Paris 1944) 59 60 y nt 1, *De myst Trinit* q 1 a 1 concl (V 49) y el texto capital del *Itin* c 5 (V 308-310)

San Agustín Se trata de saber si los ángeles conocieron en el Verbo su propia creación, lo que se llama la "cognitio matutina"[18] En su "determinatio", Buenaventura observa que hay, al menos, dos soluciones , según se recurra al *De Genesi ad litteram* o al *De civitate Dei* Si se recurre al *De Gen ad litt*[19], se afirma que los angeles buenos han sido creados y al mismo tiempo glorificados, de modo que han conocido todas las cosas en el Verbo y en las razones eternas En cambio, si uno se apoya en el *De civ Dei*[20], se dice exactamente lo contrario, a saber, ha habido un cierto lapso de tiempo entre la creación de los ángeles y su caída o su glorificación, de modo que los ángeles buenos no han tenido la "cognitio matutina" inmediatamente

Buenaventura emprende entonces la exégesis de esos dos textos, y concluye distinguiendo en la "cognitio matutina" dos sentidos el sentido amplio, que es el conocimiento en la criatura misma para una mirada hacia abajo, pero que luego la referencia a Dios en la gloria transforma de "cognitio vespertina" en "cognitio matutina" El otro sentido, el sentido propio, es el conocimiento inmediato en el Verbo y en las razones eternas Y Buenaventura añade

> "Expresarse de este modo denota mayor cortesía para con Agustin que no el poner de relieve la ambiguedad de su exegesis, afirmando aqui lo que niega alla No podemos creer que un gran hombre como el se contradiga precisamente en aquello de lo que no se ha retractado"

[18] *II Sent* d 4 a 3 q 1 (II 138-140)
[19] AUG *De Gen ad litt* IV c 22 n 39 c 35 n 56 PL 34,311ss
[20] AUG *De civ Dei* IX c 21 PL 41,274

Es significativo observar qué información tan exacta y profunda demuestra poseer Buenaventura desde las cuestiones disputadas *De scientia Christi* Ya su "lectura" de las *Sentencias* prueba por sí sola su amplio conocimiento Pero en las cuestiones, el análisis de los fundamentos, es decir, los argumentos "pro" de las siete cuestiones nos permite observar la importancia que le da a la autoridad de Agustín y la diversidad de las obras aducidas como prueba

Habria que extender la investigación a toda la obra bonaventuriana para delimitar con precisión el contenido de su agustinismo, el cual no sólo nos descubre un perfecto conocimiento de Agustin, sino que pone también de relieve la originalidad de la exegesis que de él ha hecho Buenaventura

Hay que hablar, finalmente, de la abundante literatura apócrifa que el siglo XIII conoció bajo el nombre de Agustín Ciertos tratados son, en realidad, un plagio de las obras autenticas, otros, por el contrario, son de un valor discutible

He aquí algunos títulos que se encuentran en los indices del tomo X de las *Opera omnia* Para cada uno, el nombre del autor se da con referencias o bien a la *Clavis Patrum latinorum* (2ª ed , Bruges 1961), o bien a la *Patrologia latina* (Suplementum II)

— *De conflictu vitiorum et virtutum* Ambroise Autpert (PLS 11 1368)
— *Dialogus qu 65 ad Orosium* Clavis, 373, PLS 11 1364
— *De diligendo Deo* Alcher de Clairvaux (PLS 11 1365)
— *Contra Felicianum Arianum* Clavis, 808
— *De fide contra Manichaeos* Evode (Clavis, 390)
— *Hypognosticon* Clavis, 381, PLS 11 1578

— *De mirabilibus S Scripturae* Augustinus Hibernicus (Clavis, 1123)

— *Quaest ex novo et veteri Test* Ambrosiaster (Clavis, 185)

— *Contra quinque haereses* Quodvultdeus (Clavis, 410)

— *Sermo ad fratres in eremo* Ps -Geoffroy de Bath (Clavis, 606)

— *Soliloquium* Anonimo siglo XII

— *De vera et falsa poenitentia* Anonimo siglo XI (PLS 11 1368-1369)

Ponemos aparte el apócrifo mas importante, el *De spiritu et anima* Este opusculo, cuyo autor y fecha de composición es todavía imposible situarlos exactamente, ha sido citado por Buenaventura 50 veces, y de una manera altamente significativa, porque algunas de estas citas han dado origen a desarrollos doctrinales

Esteban de Poligny (Stephanus de Poliniaco) escribe en su *Quaestio de loco animae exutae* "Item Augustinus, de spiritu et anima quem tamen Augustinus non enumerat in canone librorum suorum in libro retractationum, ibi dicit " *(Paris,* B N , lat 15652, f 12rb, *Vat* , lat 782, f 81vb) Por lo tanto, partiendo de Esteban de Poligny, se puede ya fechar la impugnación de la identidad agustiniana del *De spiritu et anima,* es decir, cerca de 1240 El *Quodlibet* de Guerrico de San Quintin precisa a su vez "Ad illud quod obicitur de libro et anima, dicendum quod huius libri magis creditur esse tractatus magistralis quam Augustini, quia in nullo sapit stilum Augustini" *(Paris,* B N , nouv acqu lat 1470, f 151vb) Por su parte, la *Glosa* del ms *Vat* lat 691, que se puede fechar con anterioridad al 1245, afirma "Dici potest de plano quod liber iste de spiritu et anima non est

Augustini, immo cuiusdam alterius ex pluribus sententiis compilatus" (f lvb marg inf)[21]

Buenaventura, por su parte, cita 17 veces el *De spiritu et anima* con el nombre de Agustín, 15 veces con esta mención "Augustinus, *De spiritu et anima*", 8 veces· *"Liber de spiritu et anima"*, 10 veces sin mención alguna Por lo demás, Buenaventura defiende su espíritu

> "Et si tu dicas quod ille liber non est Augustini, per hoc non evaditur, quia hoc ipsum, in libro de Trinitate, dicit de potentiis animae quod sunt una essentia, una vita"[22]

Esto no deja de ser algo extraño, ya que Buenaventura "leyó" las *Sentencias* entre 1250 y 1252, unos diez años después de que se impugnara comúnmente la paternidad agustiniana del opúsculo Sea de ello lo que fuere, Buenaventura ha extraído del *De spiritu et anima* temas importantes, como el del "homo imago" y el de la unidad de las potencias del alma[23] Sería seductor un estudio sobre lo que Buenaventura debe a este opúsculo apócrifo[24]

[21] Cf J G BOUGEROL *La Glose sur les Sentences du manuscrit Vat lat 691* Anton 55 (1980) 132 nt 78

[22] *II Sent* d 24 p 1 a 2 q 1 concl (II 560), referencia a AUG *De Trin* X c 11 n 18 PL 42 983

[23] Cf *De spiritu et anima* c 10 13 18 PL 40,785-786 788-789 793-794, citados *I Sent* d 1 a 3 q 2 fund 3 (I 40), d 8 p 1 a 2 q 2 (I 159), *II Sent* d 16 a 2 q 3 (II 404), d 17 a 1 q 1 (II 411), d 26 a un q 4 (II 640), d 29 a 2 q 2 (II 702), *III Sent* d 2 a 1 q 2 concl (III 40), d 26 a 2 q 5 (III 580), *IV Sent* d 6 p 1 a un q 3 concl (IV 141) Sobre la unidad de las potencias del alma, cf *De spiritu et anima* c 4 (PL 40,781-782) citado *II Sent* d 24 p 1 a 2 q 1 concl (II 560), d 39 a 2 q 1 (II 909)

[24] Cf A WILMART *Auteurs spirituels et textes devots du moyen age latin* (Paris [reprint] 1971) 174ss 177ss 182 n 1 183 n 1, Leo NORPOTH *Der pseudo-augustinische Traktat De spiritu et anima* (Koln 1971)

3. El Seudo-Dionisio el Areopagita

Entre los autores a los que cita con gusto San Buenaventura y a los que él hace referencia, el Seudo-Dionisio ocupa un puesto considerable. Desde el comienzo del tratado de los ángeles en el *II Sent.* (d.9), Buenaventura intenta justificar la preferencia que él da a su clasificación dionisiana sobre la de San Gregorio:

> "Hay que preferir lo que dice Dionisio, porque él ha aprendido de Pablo, y nos relata lo que él ha oído; porque Gregorio apela a su autoridad para confirmar lo que dice; además, y según se deduce de lo expuesto, porque Dionisio ha fundado la distinción de las jerarquías sobre lo que es intrínseco y esencial a los mismos espíritus angélicos; ha distinguido, pues, los órdenes tal como están establecidos en los cielos"[1].

Años más tarde, en 1273, cuando pronunciaba las colaciones *In Hexaëmeron,* al estudiar la "docta ignorantia" en la que desemboca la sabiduría, cita primeramente a San Pablo (2 Cor 6,10); luego añade:

> "Hanc sapientiam docuit Paulus Dionysium et Timothaeum et ceteros perfectos, et ab aliis abscondit"[2].

Así, desde que Hilduino, abad de Saint-Denis, confundió los tres Dionisios —el convertido de San Pablo, el fundador de la Iglesia de París y el autor misterioso del *Corpus areopagiticum*—, los teólogos medievales han demostrado una gran veneración por Dionisio, ¿Quién es? Nadie sabe

[1] *II Sent.* d.9 praen. (II 241).
[2] *Hexaëm.* coll.2 n.28 (V 340-341).

nada. Se supone que se trata de un escritor que vive en los ambientes sirios del primer cuarto del siglo VI[3].

El problema dionisiano es doble; el primero es de orden literario: cuando se encuentra una cita del Seudo-Dionisio, es preciso determinar en cuál de las versiones ha llegado a nosotros. Son cinco, efectivamente, las versiones que los *Dionysiaca* ofrecen en edición yuxtalineal[4]: la versión de Hilduino (c.832 = H), la de Juan Escoto Eriúgena (c.867 ± E), la de Juan Sarrazin (c.1167 = S), la de Roberto de Grosseteste (c.1235 = R), la *Extractio* de Tomás Gallus (c.1238 = V).

El segundo problema se sitúa en el nivel doctrinal. Resumo aquí el estudio publicado sobre la aportación dionisiana en Buenaventura[5].

En el nivel literario, digamos que Buenaventura ha citado 248 veces la obra de Dionisio. En la versión E aparece 31 veces; E modificada: 58 veces; E corregida por S: 29 veces; versión S: 20 veces; S corregida por V: 2 veces; E corregida por S + R: 3 veces, y versión original: una vez.

La conclusión que se nos impone es que existía en la escuela de los Menores una versión original del *corpus* dionisiano, versión reelaborada entre Alejandro de Halés y Buenaventura, puesto que Alejandro ignora R, mientras que Buenaventura

[3] Cf. H. F. Dondaine, *Le corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIᵉ siècle* (Rome 1953) 25; cf. G. Thery, *Etudes dionysiennes.* I: "Hilduin, traducteur de Denys" (París 1932).
[4] *Dionysiaca,* ed. dom Chevalier (París-Solesmes: I, 1937; II, 1950). La paginación es continua.
[5] J. G. Bougerol, *Saint Bonaventure et le pseudo-Denys l'Aréopagite,* en *Actes du Colloque Saint Bonaventure* (Orsay, 9-12 septembre 1968): EF Suppl. 18 (1968) 33-123; Id., *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne:* AHDLMA 36 (1956) 131-167.

la tiene a su disposición y la utiliza tres veces[6].

En el nivel doctrinal es interesante analizar uno y otro texto sacado de cada uno de los tratados dionisianos.

"De divinis nominibus"

DN c.4 § 15 *(Dionysiaca* 225):

> E "Amorem seu divinum, sive angelicum, sive intellectualem, sive animalem, sive naturalem dicamus unitivam quamdam et continuativam intelligimus virtutem"
> S. "Amorem et concretivam intelligemus virtutem"

Buenaventura cita 15 veces este texto, siguiendo la versión E, excepto en el sermón *De regno Dei* (n.21 [V 544s]), donde se encuentra textualmente la versión S. El interés de este texto es que en él se define el amor, o, con más exactitud, el deseo amoroso, fuerza de unificación y de conexión que empuja a los seres superiores a ejercer su providencia con respecto a los inferiores, a los de igual rango, a mantener relaciones mutuas, a los que están abajo en la escala, a volverse hacia los que tienen más fuerza y que se sitúan por encima de ellos. Diosisio deja presagiar aquí lo que enseñará en la *Hierarchia caelestis*[7].

DN c.4 § 1 *(Dion* 146)[8]:

> Griego "Os ousiôdés aghaton éis panta ta onta diateinei tên aghathotêta"

[6] H F Dondaine llega a la misma conclusión *(Le corpus dionysien* 144)

[7] Cf J G Bougerol *Saint Bonaventure et le pseudo-Denys* 45-47

[8] Cf ibid, 81-104

> Traducción "Como Bien esencial, extiende su bondad sobre todo ser"[9].

Conocemos la traducción latina que se hizo corriente a comienzos del siglo XIII "Bonum diffusivum sui" ¿Quién es el autor de esta versión? Intentando remontarnos progresivamente desde Buenaventura, encontramos: Alejandro de Halés, Guillermo de Auvergne, Guillermo de Auxerre; finalmente, Felipe el Canciller (c.1160-1236), *Summa de bono.*

> "Item de verbis beati Dionysii, in libro de divinis nominibus, in principio tractatus de bono, potest extrahi Bonum est multiplicativum aut diffusivum esse"[10]

Buenaventura ha citado 26 veces el axioma: 10 veces en apoyo de una conclusión o de una reflexión, 8 veces en un argumento "contra", 7 veces en un argumento "pro", una vez como argumento esencial de una demostración. Se pueden clasificar estos 26 textos en tres grupos: unos precisan la noción de difusión, otros aplican el axioma a la difusión trinitaria, otros, finalmente, a la difusión creadora.

La difusión[11] es la comunicación actual de una

[9] Traduction M de Gandillac *Oeuvres completes du pseudo-Denys l'Aréopagite* (Paris 1943) 94

[10] Alexander Halensis *Glossa I Sent* d 1 n 36 (I 23), Guillaume d Auvergne *De universo* II-II c 120 (ed Venise 1591) f 914F, Ghillaume d Auxerre *Summa aurea* lib 2 tr 9 q 3 sol c 4 § 1 (ed Regnault, f 63rb), Philippe le Chancelier *Summa de bono* ms *Firenze* Laur S Croce, Plut XXVI dext 4 f 6v

[11] Cf *I Sent* d 14 dub 6 (I 255), d 19 p 1 a un q 2 arg 3 (I 344), d 42 a un q 1 fund 1 (I 746), *II Sent* d 7 p 2 a 1 q 1 arg 5 (II 190), d 10 a 2 q 1 arg 3 (II 263), *III Sent* d 2 a 1 q 3 arg 3 (III 42), *IV Sent* d 8 p 1 dub 2 (IV 188), d 10 p 2 a 1 q 2 arg 3 (IV 230)

fuerza inherente o infusa. La difusión del bien en Dios no es necesaria en el sentido de que, siendo Dios el bien, el bien se difunda sin que Dios lo quiera, sino en el sentido de que, siendo Dios soberanamente fecundo y fuente borboteante, su bondad soberana se esparce como su sabiduría y su poder.

La difusión trinitaria es una doctrina capital en la teología trinitaria de Buenaventura[12]. En Dios, la difusión es soberana, produce en el seno mismo de Dios las personas por una comunicación siempre actual; natural, porque la bondad en él es su naturaleza, voluntaria, porque en él voluntad y bondad son una sola y misma realidad; liberal, porque salida de su voluntad, necesaria, porque Dios no puede no comunicarse soberanamente, sin término, porque eternamente actual; perfecta, porque da todo a aquel que puede recibir todo.

En cuanto a la difusión creadora[13], ha salido de la voluntad firme de Dios de derramar su bondad: creando, como principio eficiente; creando según lo que él es, como causa ejemplar, creando para él, como causa final que reconduce hacia él todo lo que él crea

"Theologia mystica"

El texto más interesante está extraído del c.1 § 1 *(Dion* 567-569). Buenaventura lo ha citado 5 ve-

[12] Cf *I Sent* d 2 a un q 2 fund 1 (I 53), d 9 a un q 1 fund 4 (I 180), *Itin* c 6 n 2 (V 310), *Hexaem* coll 11 n 11 (V 381, ed Delorme, 137), *De myst Trin* q 2 a 1 arg 7 (V 60), *In Luc* c 11 n 4 (VII 287)

[13] Cf *I Sent* d 1 a 3 q 2 ad 3 (I 39), d 44 a 1 q 2 arg 4 (I 784), d 45 a 2 q 1 concl (I 804)

ces. La cita más completa se encuentra en el *Itin.* (c.7 n.5 [V 313]):

> "Y hay que decir con Dionisio al Dios-Trinidad 'Trinidad sobreesencial y sobredivina, guía eminente de los cristianos hacia la sabiduría divina, conducenos a la cima superconsciente, superluminosa y completamente sublime de las palabras místicas, condúcenos allá donde los misterios nuevos, absolutos e inalterables de la ciencia de Dios se ocultan en tinieblas resplandecientes, en el seno del silencio, donde se revelan sus secretos Porque esta oscuridad muy profunda es la más resplandeciente de las evidencias, el más fulgurante de los esplendores, es ella quien ilumina todo, la que llena hasta el máximo con sus claridades invisibles, y con sus bienes superiores las inteligencias que han renunciado a la visión sensible' Esto en cuanto a Dios Y ahora, en cuanto al amigo al que escribe, digámosle con él 'Para ti, amigo, mantente en las vías de la contemplación mística, deja tus sentidos y las operaciones de tu inteligencia, lo sensible y lo invisible, lo que es y lo que no es, y por este no-saber reintégrate, tanto como te sea posible, en la unidad de aquel que sobrepasa toda esencia y toda ciencia Es efectivamente en este desprendimiento sin medida de ti mismo y de todo y en esta absoluta pureza de espíritu como el éxtasis te hara subir hasta el rayo sobreesencial de la divina tiniebla despojado de todo y libre de todo apego' "

Este texto asienta los cimientos de la "docta ignorantia", que, por la contemplación, supera y trasciende el mundo sensible y el alma misma, en un "transitus", un paso en Jesucristo crucificado y puesto en el sepulcro, dejando atrás todas las operaciones de la inteligencia y transformando en Dios el "apex affectus", la cima de nuestros afectos. Esta ascensión, Buenaventura lo anota en *Hexaem.* (coll.2 n.29-34 [V 341-342]), comienza en la afirmación: yo le atribuyo a Dios lo mejor y lo

más alto que puedo comprender; y termina en la negación: el amor sigue a la negación cuando digo a Dios: Dios no es esto, no es aquello; como aquel que, al esculpir una figura, no pone nada, sino que, más bien, quita, dejando en la piedra una forma noble y hermosa.

"Hierarchia caelestis"

Entre los esquemas dionisianos utilizados por Buenaventura, el de la jerarquía ocupa un puesto privilegiado. Lo encontramos, en efecto, tanto en teología trinitaria, en angelología y en eclesiología como en teología espiritual; es decir, que San Buenaventura no duda en universalizar la jerarquía más todavía que pudo hacerlo Dionisio.

San Buenaventura presenta y comenta tres definiciones de Dionisio antes de resumir su postura en la definición magistral que toma de Alejandro de Halés. Estas tres definiciones se encuentran en Dionisio, en el c.3 de la CH: c.3 § 1 *(Dion.* 786); c.3 § 1 *(Dion.* 785-786); c.3 § 2 *(Dion.* 787-788), en el orden en que las cita Buenaventura. La primera de ellas define la jerarquía increada:

> Hierarchia est divina pulchritudo ut simpla, ut optima, ut consummata vel consummativa[14].

Buenaventura, sin dejar de citar textualmente la versión E, no modifica menos a Dionisio, pues el Areopagita no tiene la idea de introducir una definición de la jerarquía increada para esclarecer la noción de jerarquía celeste. Por otro lado, él nunca ha utilizado la palabra "jerarquía" para designar la divinidad, sino la de "thearchia". Se trata, pues, ciertamente de una transformación voluntaria que Buenaventura le hace sufrir al texto dionisiano. El comentario que hace de él explicita todavía más su intención de superar la teología trinitaria de Dionisio. La trinidad no prejuzga la unidad, ni la unidad la trinidad. Pero la unidad es la perfección de la trinidad, y la trinidad la de la unidad. En efecto, la unidad en la trinidad está significada por las palabras "hierarchia est divina pulchritudo". Ahora bien, la belleza consiste en la pluralidad y la igualdad, como dice San Agustín[15]. Pero la pluralidad no prejuzga la unidad "ut simpla"; ni la unidad la pluralidad "ut optima", porque la unidad en Dios es tal que resulta ser, al mismo tiempo, soberana bondad, fuente de una perfecta comunicación. Por fin, la unidad es la perfección de la pluralidad, y la pluralidad la de la unidad: "ut consummata"; lo que significa que la perfección absoluta y soberana reside en la trinidad y la unidad.

San Buenaventura se propone, pues, vincular, en cierto modo, todo el universo de las jerarquías creadas a la jerarquía divina, como "analogías" en el sentido dionisiano.

La segunda definición presentada por Buenaventura es, en realidad, la primera y la única que da Dionisio:

> "Hierarchia est ordo divinus, scientia et actio, deiforme quantum possibile similans, et ad indi-

[14] CH c.3 § 1 *(Dion.* 786), citado *II Sent* d.9 prean. (II 237).

[15] AUG. *De vera religione* c.30 n.56: PL 34,146ss. Encontramos aquí lo que Buenaventura ha desarrollado largamente en *I Sent.* d.2 a.un. q.2 (I 53s), en las cuestiones disputadas *De myst. Trin.* q.2 a.1 arg.7 y al 7 (V 60), y que continúa en *Itin.* c.6 n.2 (V 310). Cf. *Hexaem.* coll.11 n.11 (V 381; ed. Delorme, 137).

tas ei divinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens"[16]

La manera como Buenaventura presenta esta definición después de situar la jerarquía divina en la cima y en el origen del universo jerárquico, le permite subrayar aquí el aspecto "egressus" de la jerarquía angélica "Sale" de Dios en cuanto imagen y semejanza, exactamente lo mismo que el hombre Sale de Dios por modo de imagen: "ordo divinus, scientia et ordo". La teología de las apropiaciones divinas esclarece este proceso: en cuanto orden o poder ordenado, la jerarquía angélica se relaciona con el Padre; en cuanto ciencia, con el Hijo; en cuanto actividad, con el Espíritu Santo, y Buenaventura añade: "secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem", uniendo así su comentario a la explicación que ha dado de la asignación agustiniana de la imagen[17]

La jerarquía "sale" también de Dios por semejanza: "deiforme, in quantum possibile est, similans".

La semejanza es, a la vez, un "habitus", una disposición estable —es la deiformidad—, y un acto, el retorno a Dios por las iluminaciones divinas.

La tercera definición propuesta por Buenaventura está en realidad dada por Dionisio como el fin de la jerarquía:

> "Hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, similitudo et unitas, ipsum habens scientiae sanctae et actionis ducem, et ad suum divinissimum decorum immutabiliter definiens, quantum vero possibile est, reformat suos laudatores"[18].

[16] CH c 3 § 1 *(Dion* 785-786), citado *II Sent* d 9 praen (II 237)

[17] *I Sent* d 3 p 2 a 1 (I 80-87)

[18] CH c 3 § 2 *(Dion* 787-788), citado *II Sent* d 9 praen (II 237)

Buenaventura, por lo demás, no se engaña sobre el sentido que da Dionisio a esta definición. Para Dionisio es el fin de la jerarquía, para Buenaventura es el "regressus", el retorno a Dios. La jerarquía lleva en sí ese regreso como una exigencia, como un "habitus", y lo vive en su actualidad bajo la dirección de Dios Este regreso inmutable es de una plenitud de gracia y de caridad tal que, por su fecundidad, la jerarquía puede ayudar a los demás

Reuniendo todos los elementos analizados en los tres textos de Dionisio carácter jerárquico de la monarquía divina, noción de la jerarquía en su "egressus" de Dios, a su imagen y semejanza, y en su "regressus", en plenitud a la unidad, Buenaventura toma de Alejandro de Halés una "quaedam definitio magistralis"

> "Hierarchia est rerum sacrarum et rationabilium ordinata potestas, in subditis debitum retinens principatum"[19]

En el *Hexaemeron* (coll 21 n 17s [V 434], ed Delorme, 241), Buenaventura ya no repite la definición de Prévostin, sino que comenta la segunda definición dada en *II Sent* (d 9 praenotata)

> "El orden de poder corresponde al Padre, la ciencia sagrada, al Hijo, la actividad, al Espíritu Santo Así, la jerarquía significa el poder, la ciencia y la actividad Porque el poder sin la ciencia esta embotado, la ciencia sin la actividad es infructuosa Por el hecho de acercarse al sol eterno,

[19] En realidad, esta definicion viene de Prevostin de Cremone, ms *Todi* 71, f 91b Citada por GUILLAUME D AUXERRE *Summa aurea* lib 2 tr 3 (ed Regnault, f 42ra) tomada de Guillermo por ALEJANDRO DE HALES *Glossa II Sent* d 9 n 1 (II 83) y repetida, finalmente por Buenaventura como "quaedam definitio magistralis" Cf R GUARDINI *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras* (Leiden 1964) 149s 176-183

debe ser un orden sagrado; en consecuencia, es deiforme, porque forma a la criatura parte por la naturaleza, parte por la gracia, parte por la gloria; por la imagen, por la semejanza, por la deiformidad. Se eleva por las iluminaciones divinas, por una influencia. Esta influencia no es simplemente creada, lo cual no quiere decir que sea influencia de una influencia, ya que esta influencia lleva a Dios. Significa, en efecto, una continuación con el primer principio y una reducción al primer principio, y en modo alguno a la manera de una realidad distante".

Es, pues, una influencia verdadera que sale y vuelve, como el Hijo ha salido del Padre y vuelve a El. Con razón, Dionisio la asimila a un orden sagrado, a una ciencia y a una actividad, por el hecho de que se elevan, en la medida de sus fuerzas, a la deiformidad; parte, por la naturaleza de la imagen; parte, por la naturaleza de la semejanza, es decir, de la gracia; parte, por la naturaleza de la deiformidad de la gloria; la medida de sus fuerzas, lo más o lo menos, depende de la capacidad y determina la reducción a la semejanza con Dios"[20].

Buenaventura se muestra aquí tributario de Hugo de San Víctor en su exégesis de Dionisio[21].

"Hierarchia ecclesiastica"

EH c.2 § 1 *(Dion.* 1106-1107); versión E:

"Quoddam ergo est ad principium sanctissimorum mandatorum sacrae actionis? ad aliorum divinorum eloquiorum et sacrorum actionum susceptivam opportunitatem formans animales nostros habitus, ad supercaelestis quietis anagogen nostrum iter faciens".

Este texto está citado por Buenaventura *(IV Sent.* d.3 p.1 q.1 ad 4 [IV 66]):

"Secundum quod accipitur pro re sacramenti, definitur a Dionysio: Baptismus est regenerationis sacramentum, secundum quod primitus subsistit in anima, spiritualiter formans animalem motus ad opportunitatem divinorum eloquiorum et actionum, et ad caelestis quietis anagogen iter faciens".

Este texto lo copia textualmente Buenaventura de Alejandro de Halés *(Glossa IV Sent.* d.3 n.5 [IV 50]). Como se ve, Alejandro y, siguiendo a éste, Buenaventura han modificado considerablemente el texto de Dionisio. Pero Alejandro no lo ha hecho por sí mismo, puesto que se acoge a la autoridad de la *Summa aurea,* de Guillermo de Auxerre[22].

Ahora bien, es cierto que tanto Alejandro como Buenaventura dan el mismo texto, pero difieren en su comentario. Para Alejandro, aquí se plantean tres cosas: el alma vive una vida espiritual; viviendo espiritualmente, está capacitada para comprender y obrar rectamente; esta comprensión y esta acción rectas conducen al alma al descanso celeste.

En cambio, Buenaventura ve en esta definición la "res sacramenti". Esta "res" es la gracia vivificando el alma; es, luego, la capacidad de la potencia a la virtud activa y es, por fin, la capacidad de

[20] Sobre la *influentia,* cf. J. G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et la hiérarchie* 135 nt.18; ID., *Le rôle de l'influentia dans la théologie de la grâce chez S. Bonaventure:* Revue Théologique de Louvain 5 (1974) 273-300.

[21] HUGO DE S. VICTORE, *Expos. in CH,* IV c.3: PL 175,993BC. Cf. J. B. BOUGEROL, *S. B. et la hiérarchie* 136-137 y nt.20.

[22] GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea* lib.4 tr.3 (ed. Regnault, f.250rb-va). Cf. ALEX HAL., *Glossa IV Sent.* d.3 n.5 (IV 50).

la potencia a la virtud contemplativa. Se percibe aquí el atractivo de la teología bonaventuriana de las virtudes y de los dones, que conducen al alma informada por la gracia hacia la vida contemplativa.

En conclusión, podemos decir que Buenaventura ha recibido del Seudo-Dionisio un cierto espíritu, que podríamos denominar "jerárquico". Si bien es verdad que la idea del "egressus" y del "regressus" no es patrimonio de Buenaventura, ya que de ella ha sacado Santo Tomás el plan de su *Suma teológica*, es sobre esta idea sobre la que Buenaventura funda su visión metafísica y teológica de las relaciones entre Dios y su creación[23].

Dionisio ha suministrado a Buenaventura un método que éste transformará por completo, pues hay mucho más en Buenaventura que en Dionisio. Efectivamente, la teología evoluciona sobre estos tres modos: el modo simbólico, que enseña el buen uso de lo sensible; el modo especulativo, que enseña el buen uso de lo inteligible; el modo místico, que nos lleva hacia los arrobamientos y los éxtasis del espíritu. De hecho, si la teología especulativa en el *Breviloquium* es catafática y se apoya en las razones necesarias[24], en el *Itinerarium* la teología simbólica es primeramente catafática, apoyándose en la metafísica ejemplarista, pero desde el capítulo 7 toma Buenaventura la vía apofática para llegar, en el límite de lo posible, a la contemplación intelectual. Más allá es el don de sabiduría el que introduce en el conocimiento experimental de la

[23] Cf. Y. M. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe*: AHDLMA 28 (1961) 108.

[24] Cf. S. BONAVENTURE, *Breviloquium*. I: *Introduction générale*, par J. G. Bougerol (París 1966) 36-48.

contemplación sapiencial. De este modo, Buenaventura ha sistematizado el pensamiento de Dionisio y lo ha llevado a elucidar el tránsito de la teología especulativa y simbólica a la teología mística.

Dionisio, en fin, ha suministrado a Buenaventura algunos temas fundamentales en teología trinitaria; concretamente, el altísimo y muy piadoso sentido de la trascendencia. Pero la Escritura y los grandes maestros —Agustín, Anselmo, Ricardo de San Víctor— le impulsan a superar la contemplación estática y apofática de Dionisio para elevarse a una síntesis esencialmente dinámica de la Trinidad de Dios: Padre, fuente de vida y plenitud fontal; Verbo encarnado, único mediador, porque persona media de la Trinidad[25]. La cristología de Dionisio ha sufrido importantes y fundamentales transformaciones, como lo demuestra este texto, que alguien podría pensar en atribuírselo a Dionisio, cuando lo cierto es que caracteriza perfectamente a Buenaventura:

> "El Padre es el principio al que somos conducidos; el Hijo, la forma que imitamos; el Espítiru, la gracia que nos reconcilia"[26].

Hemos comprobado cómo Buenaventura ha construido su tratado de los ángeles fundándose en Dionisio, pero transformando profundamente su doctrina, poniendo en evidencia la correlación de la Iglesia celeste y de la Iglesia terrestre[27].

[25] Cf. *Brevil.* prol. § 3 n.2-3 (V 205).

[26] *I Sent.* d.27 p.2 a.1 q.2 ad 5 (I 486). Cf. *Hexaem.* (coll.1 n.17 [V 332]) en relación con CH c.1 § 1 *(Dion.* 729). Cf. N. VOLKER, *Kontemplation und Ekstase bei pseudo-Dionysius Areopagita* (Wiesbaden 1958) 236-237.

[27] Cf. Y. M. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques* 115-127. Hay que estudiar los diferentes sermones *De angelis*, en particular *S. Michael* serm.1 (IX 609-618) y *SS. Angel.* serm.5 (IX 622-631). Buenaventura prueba ahí explícitamente cómo los favores

La doctrina eclesiológica de Buenaventura, en su estructuración jerárquica, depende mucho del Seudo-Dionisio. Sin embargo, Buenaventura ha introducido toda una teología de la historia en el marco, de por sí no histórico, de la jerarquía eclesiástica[28]:

> "El reino de la Iglesia es devuelto por el Hijo y el Espíritu Santo a Dios Padre cuando se le reduce a la unidad suprema del Padre, más allá de la cual no cabe elevarse más"[29].

Por fin, parece que la teología espiritual de Buenaventura estuviera marcada fuertemente por la noción auténticamente dionisiana de los actos jerárquicos o vías espirituales. Lo está en efecto; pero también ahí Buenaventura se revela maestro de sus fuentes, porque utiliza a Dionisio en la línea dinámica de su concepción del retorno a Dios. Ni Hugo de San Víctor ni siquiera Roberto Grosseteste han admitido la coexistencia de las tres vías en el alma. Buenaventura, al contrario, no puede concebirlas más que como grados de asimilación a Dios. Para él, la divinización del hombre es un proceso dinámico en el que se entremezclan constantemente los tres actos jerárquicos hasta el momento en que la paz, la verdad y la caridad lleguen a la consumación de la unidad en el Espíritu. Sería posible probar que el *De triplici via* constituye una comprensión más auténtica de Dionisio de lo que atestiguan Hugo de San Víctor o Roberto de Grosseteste[30].

que recibe la madre Iglesia de la acción de los ángeles nos vinculan a ellos como a mediadores intermediarios en el camino del retorno a Dios.

[28] Cf. Y. M. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques* 126-127. Cf. *Hexaëm.* coll.22 (V 437-444).

[29] *IV Sent.* d.24 p.2 a.2 q.4 concl. (IV 635).

[30] R. ROQUES, art. *Denys*, en *Dict. spir.* 281; V. LOSKY, *La notion des analogies chez Denys le pseudo-Aréopagite:* AHDLMA 5 (1930) 279-309.

Como lo hace observar Buenaventura en el *De reductione artium ad theologiam*[31], Ricardo de San Víctor es heredero de Dionisio, de suerte que la transformación que Buenaventura le hace sufrir al pensamiento dionisiano le viene facilitada por la aportación de San Agustín, de San Anselmo, de San Bernardo, así como de los victorinos Hugo y Ricardo. La autoridad con que la Edad Media ha revestido al Seudo-Dionisio no es auténtica, pero es un hecho del que debemos tomar nota para la investigación de las fuentes de Buenaventura; un hecho, además, cuyo valor no debe pasarnos inadvertido. Dionisio le ha permitido a la Edad Media, pobre en versiones latinas de Platón, entrar en contacto con el platonismo de Platón, de Proclo y de Jámblico. Ha transmitido también en su teología lo mejor de los Padres griegos, desde Basilio a Gregorio de Nisa.

4. SAN ANSELMO

Se ha dicho que San Buenaventura aparece como el mejor comentador de San Anselmo[1]. Esta nota quisiera precisar la influencia ejercida por San Anselmo en Buenaventura.

San Anselmo es un "metafísico" del dogma[2]. El momento en que escribe —1069-1109—, el ambiente en el que evoluciona, ilustran todo lo que a él hace referencia. Su salida de la abadía de Bec

[31] *Red. art.* n.5 (V 319-321).

[1] P. ROUSSEAU, *Oeuvres philosophiques de saint Anselme* (París 1947) 36.

[2] La expresión es de J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (Bruselas-París 1948) 80.

para Cantorbery en 1093 explica, tal vez, por qué su obra no ha ejercido una influencia inmediata El puesto que le da a la razón en la inteligencia de la fe "fides quaerens intellectum"[3], su adhesión a la tradición agustiniana, al mismo tiempo que la apertura considerable que él manifiesta a los problemas de su tiempo, hacen de él un precursor Aunque nunca pasara por su mente la idea de escribir una suma teológica, sin embargo, él revisa y perfecciona continuamente sus monografías, procurando la cohesión entre ellas, como otras tantas etapas en el desarrollo de su pensamiento

El hecho es que Anselmo va a emerger por fin en el umbral del siglo XIII gracias al canciller Felipe[4] Algunos, como Alejandro de Hales, Buenaventura y los maestros franciscanos hasta Duns Escoto, lo acogerán como una "autoridad" Otros, Tomás de Aquino, por ejemplo, sentirán verdadera obsesión por sus "rationes necessariae" e impugnaran el alcance del argumento del *Proslogium* La adhesión de los primeros al espíritu del platonismo y la del segundo a Aristóteles explican, en parte, su respectiva actitud Anselmo será, hasta Kant y Karl Barth, sujeto de admiración o de impugnación

Anselmo cuenta con 274 citas en Buenaventura Es poco al lado de las 461 de San Bernardo Pero el análisis de los préstamos nos demuestra que la influencia de Anselmo es más importante que incluso la de Aristóteles La obra más citada es la *De conceptu virginali,* en la que Buenaventura toma 49 veces un complemento doctrinal sobre la rectitud de la voluntad y la noción de justicia El *Cur Deus homo?* aparece 48 veces en el tratado de la

[3] Es el título mismo del *Proslogion*

[4] Cf O LOTTIN *Psychologie et morale* I 70 nt 2

encarnación-redención El *Monologion* no se cita más que 28 veces y 25 el *Proslogion,* a pesar de lo cual, esos dos tratados tienen suma importancia para Buenaventura

El *Monologion* está presente en varios lugares, particularmente en el *I Sent* (d 27), donde se cita a Anselmo cinco veces en la cuestión 1, precisamente cuando Buenaventura trata de justificar por qué le asigna al Verbo el puesto que él le atribuye en relación con la creación "Puesto que el Verbo existe en Dios, la creación puede existir en cuanto palabra de Dios *ad extra* en cuanto imagen del Hijo"[5]

El *Proslogion* goza de la estima de Buenaventura Ocho veces cita éste los capítulos 26-28, y ellos van a constituir la conclusión del *Breviloquium,* del *Soliloquium* y del *De perfectione vitae ad sorores*[6] Pero el préstamo capital que le hace San Anselmo es el argumento que va a servir a Buenaventura para fundamentar su doctrina sobre la evidencia de la existencia de Dios, en la "lectura" *I Sent* (d 8) y en las cuestión disputada *De myst Trin* (q 1 a 1)

Para abreviar, queremos poner de relieve tres temas específicos que demuestran la influencia anselmiana en la obra bonaventuriana El primero es el de las "razones necesarias" Hablaremos de él más adelante, cuando se trate de precisar el méto-

[5] Cf A GERKEN *La theologie du Verbe* trad franc (Paris 1970) 67 Cf ibid 58-83 el desarrollo de estos temas de *I Sent* (d 27 p 2), a los que se añaden los de las cuestiones disputadas *De myst Trin* y del *Hexaem*

[6] *Brevil* p 7 c 7 n 6-9 (V 290ss) *Solil* c 4 n 27 (VIII 66s), *Perf vit* c 8 n 6-8 (VIII 126s) Dos sermones del *corpus* de los *sermones dominicales* citan el c 26 *5 Paques* (IX 313 ed J G Bougerol 319) y *2 Pent* (IX 359, ed J G Bougerol, 338) Por fin *Sc Christi* q 6 concl (V 35) y q 4 fund 12 (V 28), que cita el c 14

do de Buenaventura[7]. El segundo es el de la rectitud.

La noción de rectitud

La noción de rectitud se repite con frecuencia en Buenaventura, pero el texto del *II Sent.* (proem. [II 4]) parece el más significativo:

> "Es evidente que Dios no solamente le ha hecho al hombre capaz de alcanzar la rectitud confiriéndole su imagen, sino que también lo ha hecho recto dirigiéndolo hacia él. Porque el hombre alcanza la rectitud precisamente cuando su inteligencia se abre a la soberana bondad por el amor y su esfuerzo se une al soberano poder por la acción. Cúmplese esto cuando el hombre se vuelve hacia Dios con todo su ser".

Buenaventura desarrolla este tema volviendo sobre cada uno de los tres elementos de la "conversio": la verdad, como dice Anselmo, es "rectitudo sola mente perceptibilis"[8]. Cuando nuestra inteligencia se ha volcado hacia la verdad, se hace verdadera y alcanza la rectitud. La justicia es "rectitudo voluntatis"[9]. Nuestra voluntad, volcada hacia la bondad, encuentra necesariamente su rectitud. La capacidad de acción se rectifica en la operación que viene del primer principio y desemboca en el último fin. Nuestra capacidad se une, "continuatur", a la potencia soberana de Dios y nos rectifica. Al final está la bienaventuranza:

> "Esto sucederá en la gloria, cuando nuestra capacidad se una a la divina. Entonces seremos los dueños omnipotentes de nuestra voluntad, del mismo modo que Dios lo es de la suya: seremos reyes. Por eso, a todos los hombres les está prometido el reino de los cielos".

Cierto, el pecado le ha privado al hombre de esta triple rectitud[10]. La vuelta a Dios consiste, por tanto, en la "rectificatio"[11], es decir, la ordenación de nuestras potencias hacia su fin: "Rectitudo enim consistit in ordine potentiae ad finem"[12].

El argumento anselmiano

El tercer tema anselmiano, y el más importante en la historia del pensamiento bonaventuriano, es el tema del argumento del *Proslogion.*

Buenaventura conoce muy bien toda la obra de Anselmo cuando comienza su "lectura" de las *Sentencias* como bachiller durante el año escolar 1250-1251. El orden en que ha "leído" a Lombardo es: IV, I, II, III[13]. Las cuatro primeras cuestiones *De scientia Christi* han formado la "inceptio" del licenciado en la primera parte del año escolar 1253-1254. Las cuestiones disputadas *De mysterio Trinitatis* siguieron durante el año 1254-1255. Estas obras "leídas" o "disputadas" prueban, por sí solas, la perfecta información de Buenaventura.

El texto capital se encuentra en la "lectura" de *I Sent.* (d.8 p.1), donde el artículo 1 está dedicado a la verdad de Dios. La "tractatio quaestionis"[14]

[7] Cf. p.172ss.
[8] ANSELME, *De veritate* c.11: PL 158,480.
[9] ANSELME, *De lib. arb.* c.3: PL 158,494.

[10] *Brevil.* p.3 c.5 n.2: V 234.
[11] *Itin.* c.1 n.8 (V 298).
[12] *III Sent.* d.34 p.1 a.2 q.2 ad 4 (III 749).
[13] Cf. B. DISTELBRINK, *De ordine chronologico IV Librorum "Commentarii in Sententias" S. Bonaventurae;* CF 41 (1971) 288-314.
[14] Cf. para el sentido de "tractatio quaestionis" infra, p.240s.

divide este artículo en dos cuestiones la primera demuestra que la verdad es una propiedad del ser divino, la segunda establece que la verdad es propiedad del ser divino en un grado de tal modo soberano que no es posible pensar que este ser no exista[15]

En la q 1, los fundamentos sobre los que se construye la solución están tomados de Agustín y de Anselmo[16] Pero la solución se va a desarrollar en dos fases, porque Buenaventura hace por separado la exégesis de las dos "autoridades" Siguiendo a Agustín, el concluye que la verdad es propiedad de Dios solo, en el sentido de que en Dios solo hay pura indivisión, sin mezcla de diversidad alguna, en Dios solo, pura imitación y semejanza, sin mezcla alguna de desemejanza, en Dios solo hay expresión soberana de la Luz, sin oscuridad alguna Es la idea de la verdad, tal como la enseña Agustín

Luego, siguiendo a Anselmo y desde otro punto de vista completamente distinto, la exégesis del *De veritate* le lleva a decir que la imposición de la palabra "verdadero" se hace en relación con la causa ejemplar, como la de la palabra "bien" con la causa final Por eso, toda verdad creada es verdadera no por esencia, sino por su participación en la verdad increada Gracias a la influencia de la luz divina, las cosas verdaderas son aptas para expresarse Si la luz divina detuviera su influencia, los demás seres perderian de golpe su verdad La verdad es, pues, propiedad de la esencia

[15] *I Sent* d 8 q 1 (I 150-152), q 2 (I 153-155) Los titulos rubricados de las dos cuestiones son diferentes y no dan cuenta del vinculo que las une en el articulo

[16] Para la identificacion de la cita de Jeronimo cf P LOMBARDI *Liber I Sent* d 8 c 1 (ed 1971 I 95)

divina, porque a ella sola conviene y porque es la razón misma de conocerla[17]

De donde se sigue que la esencia no es propiedad de la verdad Esta manera de expresarnos se debe a nuestro lenguaje humano y a los "modi significandi" En este terreno, esencia y verdad no significan la misma cosa La verdad dice la condición del ser Ahora bien, cuando nosotros transferimos estas palabras a Dios, tienen una misma y única realidad en sí, aunque para nosotros permanecen con su significación humana Es decir, que para nosotros nunca llegan a ser sinónimas, conservando, tanto en nuestro pensamiento como en nuestro lenguaje, la distinción que las separa Lo mismo que la verdad creada es la propiedad y la razón de conocimiento de la esencia creada, así tambien la verdad increada, en nuestro pensamiento y en nuestro lenguaje, es razón de significación y conexión entre la verdad lógica ontológica tanto para Anselmo como para Buenaventura[18]

Ahora, Buenaventura puede ya abordar la q 2 El fundamento 1 está sacado del *Proslogion* (c 2):

> "Dios, segun el concepto comun, es el ser tal que no se puede pensar otro mayor Ahora bien, aquello de lo cual es imposible pensar que no exista, es mayor que aquello de cuya no existencia si que es posible pensar Por tanto, como no puede pensarse nada mayor que Dios, el ser divino es tal que resulta imposible pensar que no exista"[19]

Y el fundamento 4 viene como a confirmar el argumento anselmiano

[17] Cf *Lexique S Bonaventure* (Paris 1968), s v *Ratio*

[18] Cf J R POUCHET *Le Proslogion* 114

[19] I 153 Se trata de una cita un poco arreglada del *Proslogion* donde se ha acomodado el texto de los capitulos 2 y 3 haciendo abstraccion del paso entre el "intellectus" y la realidad

"Nuestro entendimiento no capta nada sino mediante la luz y la verdad primera, por consiguiente, toda acción del entendimiento dedicada a pensar que una cosa no es, se lleva a cabo merced a la luz primera Ahora bien, bajo la influencia de esta luz primera, no se puede llegar a pensar que la luz o verdad primera no existe Luego no es posible, en absoluto, pensar que la verdad primera no exista"

Parece que este fundamento viene a ser como la síntesis de la cuestión precedente, y que religa así íntimamente las dos cuestiones La conclusión, más que una demostración de la prueba anselmiana, aparece como la manifestación de una evidencia[20]. El insensato piensa, falsamente, que el ser divino no es verdadero Pero, fuera de ese caso extremo, el hombre puede llegar, en su ceguedad o ignorancia, hasta el punto de errar en el conocimiento de la esencia de Dios, es decir, en saber quién él es. Sin embargo, no puede ignorar que Dios existe[21] Mas, porque yerra frecuentemente en el conocimiento de quién es Dios, piensa que Dios es lo que no es, un ídolo, por ejemplo, o que Dios no es lo que es, un Dios justo, por ejemplo De ese modo, negando que en Dios este la bienaventuranza, se niega la existencia.

El hombre puede errar tambien a causa de un defecto de inteligibilidad que provenga de que la cosa no está presente siempre, por todas partes, ni totalmente Aquello que no siempre existe, existe a veces, y a veces no, y, por tanto, a veces puede pensarse como no existente Del mismo modo, lo que no está en todas partes, puede pensarse como no estando aquí y estando allá Dígase lo mismo

[20] Cf J R POUCHET *Le Proslogion* 109

[21] Buenaventura cita HUGUES DE SAINT VICTOR *De sacram* I p 3, c 1 PL 176,217

de lo que está presente en parte y, en parte, ausente Ahora bien, Dios es siempre, está por todas partes y todo entero siempre y en todas partes No puede, pues, pensarse como no existente[22]

El defecto de inteligibilidad puede provenir de una falta de evidencia Pero la verdad del ser divino es evidente en sí y como conclusión de una demostración En sí, el ser divino es evidente, porque, cuando nosotros conocemos los términos de un primer principio, conocemos al mismo tiempo ese principio, y es evidente también porque, en una proposición como ésa, el predicado está incluido en el sujeto Dios o la soberana verdad es el ser mismo tal, que no se puede pensar otro mejor; no puede, pues, no ser, ni pensarse no existente, porque el predicado está incluido en el sujeto

Además, el ser divino es evidente en conclusión de toda demostración, porque toda verdad creada prueba la existencia de la divina verdad, ya que, si existe un ser por participación, existe un ser por esencia Además, toda inteligencia recta tiene el conocimiento innato de Dios, porque todo conocimiento se efectúa por la verdad divina

Hay que conceder, pues, que la verdad del ser divino es tal, que no puede pensarse no existente sino a causa de la ignorancia en la que uno está de lo que significa "Dios" Porque ningún hombre dotado de razón puede creer que Dios no existe[23]

La cuestión 1 del *De myst Trin* recoge el problema de una manera más ordenada y más madura·

"La verdad de la existencia de Dios es una evidencia soberanamente cierta en si, porque es una verdad primera y soberanamente inmediata No

[22] Cf ANSELME *Contre insipientem* c 1 PL 158,249ss

[23] *I Sent* d 8 p 1 a 1 q 2 ad 5 (I 155)

solamente, en efecto, la razón del predicado está aquí contenida en el sujeto, sino que también el existir, que se le atribuye al sujeto, le es absolutamente idéntico. Por eso, así como la unión de términos distanciados el uno del otro en sumo grado repugna absolutamente a nuestra inteligencia, porque ninguna inteligencia puede pensar que un mismo ser existe y no existe al mismo tiempo, así también la división de lo que es perfectamente uno e indivisible le repugna no menos absolutamente. Del mismo modo que es de una falsedad absolutamente evidente el decir que el mismo ser existe y no existe, o que el ser que existe en sumo grado no existe, así es de una verdad absolutamente evidente que el ser primero y sumo existe [24].

La profunda connivencia entre Anselmo y Buenaventura proviene de la identidad del proceso que siguen: ni Anselmo ni Buenaventura pasan de la idea al ser, porque, a sus ojos, la idea no es más que el modo de presencia del ser en el pensamiento [25]. El inteligible divino ayuda a nuestro entendimiento a conocerla en proporción de su inmensidad; y le ayuda tanto más cuanto que no hay para nuestro conocimiento un objeto interior, en torno al cual se recoge, y recogiéndose se fortifica. Que tal proceso sólo pueda desarrollarse en el interior de la fe, es evidente para Anselmo como para Buenaventura: para contemplar a Dios perfectamente, el espíritu debe estar purificado, en el entendimiento y en el corazón, por la fe, que hace al hombre justo. La fe purifica el entendimiento, la justicia purifica el corazón [26].

[24] *De myst. Trin.* q.1 a.1 concl. (I 49). Cf. J. CHATILLON. *De Guillaume d'Auxerre à saint Thomas d'Aquin: L'argument de saint Anselme chez les premiers scolastiques du XIIIe siècle, en Spicilegium Beccense* (París 1959) 209-231.

[25] Cf. *I Sent.* d.1 a.3 q.1 ad 2 (I 39). Cf. E. GILSON. *La philosophie de saint Bonaventure* 111.

[26] *I Sent.* d.2 dub.1 (I 59); cf. *Hexaëm.* coll.5 n.33 (V. 359).

5. San Bernardo

Un siglo separa a San Bernardo y a San Buenaventura. Bernardo nace en 1090, muere en 1153. Buenaventura nace en 1217, muere en 1274. Un siglo durante el cual el pensamiento se ha transformado profundamente. La pujante personalidad de Bernardo ha dominado algún tiempo el renacimiento religioso del siglo XII. Un siglo más tarde es una "autoridad" cuyos textos se transmiten los maestros.

¿Cómo veía Buenaventura a San Bernardo? Bernardo prefiere la sabiduría a la ciencia y le niega toda curiosidad al hombre de Dios [1]. Está impregnado de la Escritura, lo que le da a su estilo una grande elegancia [2]. Buenaventura es sensible tanto respecto al objetivo que persigue Bernardo como a los medios que adopta para alcanzarlo. Para él, en efecto, penetrar el misterio de Cristo es encontrar en la Escritura tres puntos esenciales: la generación eterna y la encarnación de Cristo, la regla de vida y, por fin, la unión del alma con Dios. El esfuerzo de los doctores debe consagrarse intensamente al primer punto; el de los predicadores, al segundo; el de los contemplativos, al tercero. Se aprende el primero, sobre todo, en San Agustín; el segundo, sobre todo, en Gregorio; el tercero, en Dionisio. Después de Agustín viene Anselmo; después de Gregorio, Bernardo; después de Dionisio, Ricardo; porque Anselmo es maestro en razonamiento; Bernardo, en predicación; Ricardo, en contemplación. En cuanto a Hugo, sobresale, a la vez, en las tres disciplinas [3].

[1] *Haxaëm.* coll.19 n.4 (V 420).

[2] *Hexaëm.* coll.19 n.8 (V 421).

[3] *De red. art.* n.5 (V 321). Se puede aproximar este texto a las

Así, para Buenaventura, Bernardo es, ante todo, un predicador dedicado a enseñarnos la regla de vida. Pronto se da uno cuenta de que esa palabra encierra una gran riqueza de sentido. En efecto, el predicador no sólo debe hablar de lo que ve o de lo que entiende de Jesucristo, debe también escuchar al Espíritu Santo, que habla a los oídos del corazón[4] La doctrina que predica tiene que surgir, a la vez, de su reflexión y de su experiencia espiritual; y para que su palabra revista una fuerza convincente debe dar testimonio con su vida de la verdad que predica[5]. La ciencia que mueve su inteligencia, la elegancia de su palabra, el testimonio de vida confirmando la ciencia y la palabra: he ahí las tres cualidades de quien quiere anunciar el verbo de Dios[6]. Predicar sin saber lo que hay que decir es peligroso, decirlo sin elegancia es ineficaz, predicar sin vivir lo que se predica es ignominioso[7]

Resumo aquí el trabajo publicado hace diez años, pero que conserva su valor[8].

Las principales obras de San Bernardo que aparecen en Buenaventura son las siguientes: primero, los *Sermones de tempore et de sanctis,* citados 99 veces, de los que el único sermón: *In dom in oct. Assumptionis,* está citado 15 veces[9].

reflexiones de J LECLERCQ *Saint Bernard et la théologie monastique du XIIe siècle,* en *Saint Bernard théologien* (1955) 12-16

[4] *III Sent* d 24 dub 2 (III 529-530)

[5] *IV Sent* d 33 a 2 q 3 (IV 757)

[6] *Serm* 22 *Pent* 1 (IX 441, ed J G Bougerol, 467)

[7] *Serm* 3 *Quadr* 1 (IX 222, ed J G Bougerol, 252)

[8] J G BOUGEROL *Saint Bonaventure et saint Bernard* Anton 46 (1971) 3-79

[9] Este sermon *In signum magnum* (ed Cisterc , V 263) es, con mucho, el mas citado *Nativ* 26 (IX 125), *Annunt* 1 (IX 658), *Annunt* 5 (IX 678-679), *Nativ BMV* 5 (IX 717), *Annunt* 2 (IX 664), *Annunt* 5 (IX 678), etc

Vienen después los sermones *In laudibus Virginis Mariae,* dicho de otro modo, las homilías *Super "missus est",* que presentan 49 citas, de las que 48 están en el texto Los *Sermones in diversis* presentan 17 citas, y los *Sermones in Cantica,* 102. Hay que observar que estos últimos no se citan nunca en los sermones mariológicos de Buenaventura, porque los sermones bernardinos *In Cantica* no son tratados mariológicos Los temas que retiene Buenaventura son el tema de la imagen (10 veces) y el tema de la humildad (12 veces)

En cuanto a los opúsculos didácticos de Bernardo, aparecen también de manera distinta el *De gradibus humilitatis* es importante en el tema de la perfección evangélica (16 citas) El *De diligendo Deo,* citado 13 veces, y cuyo texto central del c 7 n 17 se cita dos veces en *III Sent* (d.26 y d.27), ha sido comentado admirablemente por E. Gilson[10]. El *De gratia et libero arbitrio* está citado 32 veces, de las cuales 22 en el *II Sent*, y dos veces en el *IV Sent* El *De consideratione* no aparece más que 52 veces, las *Epistolae,* 47 veces

Buenaventura conoce a Bernardo en sus textos desde el período universitario; y lo conoce más profundamente que sus predecesores. La presencia de una cita textual en un sermón, por otra parte, sin fechar, es una sólida presunción para situar este sermón antes de 1257.

Si se quiere desglosar los temas que Buenaventura asume con gusto y desarrolla partiendo de Bernardo, podemos mencionar los principales. El tema de la imagen prueba la libertad con que Buenaventura usa de las autoridades, porque aquí las posiciones de los dos teólogos son muy diferentes:

[10] E GILSON *La theologie mystique de saint Bernard* (Paris 1969) 60-62

Bernardo sitúa el fundamento de la imagen en el libre albedrío, mientras que Buenaventura lo sitúa en el alma una con sus tres potencias.

En cuanto al desarrollo teológico del amor-caridad, Buenaventura va a buscar sus fundamentos en Guillermo de Saint-Thierry, cuyas obras le eran conocidas con el nombre de Bernardo [11]. Es muy significativo comprobar que las citas fundamentales se toman del *De contemplando Deo,* del *De natura et dignitate amoris* y de la *Epistola ad Fratres de Monte Dei,* obras todas de Guillermo. En cuanto a Bernardo, Buenaventura lo asocia siempre a Agustín cuando se trata de precisar el carácter específico de la caridad. En cambio, Buenaventura toma varios términos de Bernardo: "curvitas", "condescensio", "dignatio" [12]

El tema más importante parece ser el de la humildad, fundamento de la perfección evangélica [13]. No hay más que analizar la primera de las cuestiones disputadas *De perfectione evangelica* (q.1 *De humilitate quoad actum ipsius* [V 117-124]) para convencerse de ello y encontrar en la pluma de Buenaventura la definición bernardina de la humildad:

> "Humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit" [14]

El tema del libre albedrío le ha permitido a Buenaventura construir, partiendo de Bernardo, un pensamiento personal: el libre albedrío es un hábito del alma, conjunción de la razón y de la voluntad, y con poder sobre los actos de esas dos potencias; como un árbitro entre dos contendientes. Tres autoridades vienen a apoyar a Buenaventura: Agustín, Anselmo y Bernardo [15].

La mariología de Buenaventura debe mucho a Bernardo, aun cuando se le puede acusar a éste de haberle impedido a Buenaventura aceptar lo que dejaban presentir Agustín y Anselmo en el problema de la santificación de la Virgen María [16].

En conclusión, podemos decir que Buenaventura ha descubierto en Bernardo un teólogo como él mismo deseaba llegar a ser. Profundamente penetrado de la Biblia, buscando en ella, ante todo, la respuesta a los problemas que él se plantea o que le plantean. Profundamente consciente también de que la teología debe ayudarle al hombre no a saber más, sino a amar mejor.

Entre los temas que el análisis ha permitido agrupar, deploramos la ausencia de algunos, por ejemplo, uno que ocupa el centro de la teología mística de Bernardo: el del amor-desposorios El hecho está ahí, sin que por ello haya que concluir que Buenaventura no lo ha aceptado Entre los dos teólogos se da un desplazamiento de lo que constituye el centro de la reflexión espiritual y teológica.

Hay también otros temas que sorprende encontrar en esa tarea investigadora, porque nuestro conocimiento de las relaciones entre los dos teólogos

[11] J G BOUGEROL *Saint Bonaventure et Guillaume de Saint-Thierry* Anton 46 (1971) 298-321

[12] E GILSON *La theologie mystique de saint Bernard* 72 y nt 1

[13] J G BOUGEROL *Saint Bonaventure et saint Bernard* 44-48

[14] BERN *De grad humil* c 1 n 2 (ed Cisterc , III 17) Esta definicion esta citada textualmente tres veces *Serm sup reg f m* n 9 (VIII 440), *De perf vit ad sor* c 2 n 1 (VIII 110), *Serm 2 Pasch* 5 (IX 305) Se toma, por fin, como título de la q 1 *De perf evang* (V 117) Buenaventura continua en el *Apol paup* la doctrina desarrollada en la q 1, sin por ello mencionar de nuevo su documentación

[15] J G BOUGEROL *Saint Bonaventure et saint Bernard* 53-60

[16] ID ibid , 62-64 El problema emerge, sobre todo, en *III Sent* d 3 p 1 q 1-3 (III 61-72)

era superficial. Si se quiere resumir en pocas palabras, se podría decir que Buenaventura encuentra en Bernardo un hombre que pertenece a su familia espiritual. Buenaventura se alegra de descubrir en el abad de Claraval fórmulas admirables de profundidad de espíritu, cuya elegancia de expresión le embelesa. Buenaventura, lejos de mostrarse insensible al encanto de la lengua, sabe que el rigor que él busca constantemente puede compaginarse con la belleza de la forma. Felicita por ello a Bernardo, porque él mismo siente también esta afición.

Precisando todavía más, Buenaventura encuentra en Bernardo no una justificación de la vocación específica de la vida franciscana, sino una justificación de la renovación evangélica, de la que la vocación franciscana es expresión concreta original. Si Buenaventura toma de Bernardo los fundamentos de la perfección evangélica, señala también una etapa importante en la continuidad de la evolución de la vida evangélica en la Iglesia.

Los problemas teológicos a los que hace frente Buenaventura ya no son los mismos, ni tampoco se presentan como Bernardo hubiera podido considerarlos. Abelardo queda ya muy lejos; Gilberto de la Porrée, casi olvidado. Las *Sentencias* de Pedro Lombardo exigen de Buenaventura un esfuerzo escolástico, al que no se siente muy obligado, y del que se librará lo antes posible. Pero Bernardo le suministra expresiones felices, que él acepta con el contexto bíblico subyacente. Bernardo le transmite, sobre todo con visiones nuevas, tales como las referentes al libre albedrío o a la mariología que él aprovecha, una experiencia espiritual, cuya riqueza y profundidad utiliza ventajosamente. El mismo San Francisco había oído ya las lecciones de Bernardo a través de Juan de Fécamp [17]. Buenaventura, en sus aproximadamente 461 citas de Bernardo, se surte, también él, de la tradición viva que le ha legado el admirable siglo XII.

6. Los Victorinos

La escuela de San Víctor, fundada por Guillermo de Champeaux a comienzos del siglo XII en las orillas del Sena, a las puertas del París medieval, ha conservado, durante su demasiada corta existencia, una apertura de espíritu y una unidad de anhelos que son la causa de su irradiación. Un siglo más tarde ha dejado su huella y ha condicionado la primera escuela franciscana de París, dándole su tonalidad propia con el ingreso en los Menores del maestro Alejandro de Halés [1].

Queda todavía por escribir la historia de las circunstancias en las que Alejandro de Halés vino a París para graduarse en la Facultad de Artes, sin duda en la del Decreto, y luego en la Facultad de Teología. Se sabe que Eugenio III, en 1147-1148, había reformado la abadía Santa Genoveva y la había confiado a diez canónigos de San Víctor, bajo la dirección del prior Odón. Parece que la cátedra de teología había sido también trasladada a la Montaña [2].

[17] Cf. A. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin* (París [reimpreso] 1971) 63 505.

[1] Cf. B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, 2.ª ed. (Oxford 1952) 112-195; J. CHATILLON, *De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus:* Rev. M. A. latin 8 (1952) 139-162 247-272; RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum*, ed. J. Chatillon, 78-80.

[2] Cf. Fourier BONNARD, *Histoire de l'Abbaye royale et de l'Ordre des Chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris* I (París 1904) 160-170.

¿Fue Alejandro de Halés alumno de Tomás Gallus entre 1209 y 1218 (fecha en la que Tomás fue a Vercelli), antes de ocupar él mismo esta cátedra, en la que será el primero en "leer" las *Sentencias* de Pedro Lombardo (1223-1227) y en la que "disputó" las cuestiones "antequam esset frater"? (1220-1236).

¿Privó Alejandro a la escuela de San Víctor de su cátedra tomando el hábito de los Menores? El hecho es que Gregorio IX, por una bula fechada en Terni el 26 de enero de 1237, le dio a la abadía el derecho de abrir una escuela de teología [3].

Lo que aparece con certeza es, al menos, la importancia que tuvieron los Victorinos en la obra publicada de Alejandro de Halés. La *Glossa* cita 72 veces a Hugo, 56 veces a Ricardo; las *Quaestiones* nos remiten a Hugo 39 veces, y a Ricardo 22 veces. En cuanto a la *Summa fratris Alexandri*, los tres primeros libros citan a Hugo 346 veces y a Ricardo 142 veces [4].

El análisis de las citas de Hugo y de Ricardo en la obra de Buenaventura prueba con certeza que la continuidad está plenamente asegurada durante los veinte primeros años de la escuela de los Menores. Resumo aquí el trabajo, no publicado todavía, sobre las relaciones entre San Buenaventura y los Victorinos.

I. Hugo de San Víctor

Voy a detenerme en seis obras, dentro de la producción literaria de Hugo de San Víctor [5] y según el orden cronológico de su composición: *Didascali con de studio legendi, In hierarchiam caelestem, De sacramentis christianae fidei, De arrha animae, De quatuor voluntatibus in Christo, In Ecclesiasten.*

"Didascalicon de studio legendi" (PL 176,739-838; ed. crítica, casi imposible de encontrar, de F. X. Buttimer, Washington 1939).

Buenaventura aconsejaba muchísimo la lectura de esta obras:

> "Si vis ad plenum scire studendi modum, lege librum Hugonis, *Didascalicon*" [6].

Esta obra plantea en realidad algunos problemas cuando tratamos de determinar su influencia exacta en Buenaventura. Ciertamente que el *Hexaëmeron* es casi la única obra que cita textualmente al *Didascalicon.* Pero mientras la referencia publicada en las *Opera omnia* resume el capítulo 5 del libro II [7], la referencia de F. Delorme trae todo el texto [8]. Por otra parte, en su referencia, menciona F. Delorme otras tres citas que no aparecen en la edición de las *Opera omnia* [9].

En *II Sent.* (d.2 p.2 a.1 q.2 [II 73ss]), Buenaventura rechaza respetuosamente la posición de Hugo a propósito de la influencia del cielo empíreo sobre los cuerpos inferiores.

En cuanto a la *De reductione artium ad theolo-*

[3] Cf. *Chart. Univ. Par.* n.111 p.159: "... ac praedicti monasterii consuetudo licet aliquandiu extiterit intermissa..."
[4] Cf. *Summa fr. Alex.* Prolegom. 91-92.
[5] Cf. D. VAN DEN EYNDE, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor* (Rome 1960).

[6] *Hexaëm.*, ed. F. Delorme, vis.3 coll.7 n.19 p.219, citando el título exacto de la obra hugoniana.
[7] *Didascalicon* II c.5: PL 176,753-754.
[8] *Hexaëm.* coll.16 n.5 (V 404); ed. F. Delorme, vis.3 coll.4 n.7 p.181-182.
[9] *Hexaëm.* principium coll.3 n.29 p.45, citando *Didasc.* III c.20: PL 176,778; vis. 3 coll.7 n.5 p.214, citando *Didasc.* III c.3: PL 176,768; vis.3 coll.7 n.19 p.219, citado más arriba.

giam, es cierto que Buenaventura ha reflexionado sobre el *Didascalicon,* que él utiliza, pero por lo que se refiere a su clasificación, espíritu y fin, los modifica profundamente [10] Parece que Buenaventura utilizó el *Liber exceptionum,* de Ricardo de San Víctor, cuyo libro I se encuentra muy cercano al *Didascalicon*

Hay más todavía En el tomo IX de las *Opera omnia* se encuentra el texto de un sermón para la Epifanía, transcrito del ms *París,* B N , lat. 16500, f 226r, cuyo esquema está también transcrito del ms *Milano,* Ambros, A 11 sup , f 86r [11] Este es el texto del esquema del ms de Milán

> "Mulier haec significat animam rationalem, quae habet decem drachmas, id est novem partes scientiae philosophicae, et decima drachma est sapientia divina, scilicet sacra theologia Tres enim sunt scientiae philosophicae, scilicet naturalis divisa in physicam, metaphysicam et mathematicam, rationalis sive sermocinalis divisa in grammaticam, in logicam et in rhetoricam moralis divisa in oeconomicam, monasticam et politicam, quae omnes dimittendae sunt in relatione ad finem, et quaerenda decima drachma, scilicet theologia sive sapientia Christi, quae hodie est perdita communiter in mutantibus scientiam philosophicam curiose" [12]

Este sermón fue predicado por Buenaventura según las rúbricas del ms *Milano* "Parisius, coram Universitate, in domo fratrum minorum" Data, pues, del periodo universitario, es decir, antes de 1257

Es evidente que encontramos ahi una reminiscencia del *Didascalicon* y, más todavia, del *Liber exceptionum,* de Ricardo de San Víctor Esta comprobacion debería permitir dar la fecha aproximada del *De reductione artium*

"In hierarchiam caelestem" (PL 175,923-1154)

En la nota sobre el Seudo-Dionisio se ha indicado ya cómo Buenaventura va más allá que Dionisio al atribuir la palabra y la noción de jerarquia a la Trinidad de Dios En esto no ha hecho más que seguir a Hugo de San Victor, como se lee en el *Hexaem* (col 2 n 16 [V 339])

> "Hugo dicit ista vocabula hierarchia caelestis, supercaelestis, subcaelestis Quidam dicunt, quod

[10] Cf *De red art* ed P Michaud-Quantin (Paris 1971) 11-23

[11] El esquema del sermon se encuentra tambien en el ms *Paris* B N , lat 14595 Sobre estos dos manuscritos cf *S Bonaventurae Sermones dominicales* ed J G Bougerol, 20-30 He aqui el texto que trae el ms *Paris* B N , lat 16500 "Mulier, anima rationalis, habens decem drachmas, id est decem illuminationes quarum tres principales, scilicet naturalis, moralis et rationalis, et quaelibet istarum habet tres Naturalis continet physicam, mechanicam et mathematicam, rationalis similiter continet tres grammaticam, rhetoricam, logicam, moralis tres monasticam, politicam, oeconomicam, et ultra istas est decima illuminatio scilicet cognitio divina Et istam ultimam cognitionem anima rationalis amisit, quia dicit Hugo, quod 'oculus carnis in sua luce remansit, oculus rationis obnubilatus, oculus divinae contemplationis excaecatus est' Quia igitur anima rationalis istam decimam drachmam, scilicet divinae cogitationis et contemplationis, amiserat, ideo quaerit eam modo historice, modo allegorice, modo tropologice, modo anagogice, quousque eam inveniat" Es evidente que este tèxto recuerda las dos partes del *De red art* como si este sermon fuera el primer bosquejo del tratado El texto dado por el ms *Milan* esta mas cerca del *Liber exceptionum* el del texto "largo" esta, al contrario, mas cerca del *Didascalicon*

[12] Los Editores han dudado en la lectura del manuscrito en la ultima linea (IX 161a) Han transcrito "imitantibus" (?) Despues de maduro examen, yo prefiero la leccion "mutantibus" sin por ello estar absolutamente seguro Referencias de esos dos sermones el texto "largo' lo trae el tomo IX (156-160) El texto citado aqui se encuentra en la pagina 159b El esquema esta publicado en el mismo tomo IX (160-161)

improprie dicantur; sed falsum est, quia utrobique est sacer principatus"[13].

La cita más importante se encuentra en el *III Sent.* (d.14 a.1 q.3 concl. [III 304]), y se refiere al problema, muy debatido de ese tiempo, de saber si el alma de Cristo, como también la de los bienaventurados, ve la cara de Dios en la luz eterna o en alguna luz inferior e intermediaria. Los teólogos medievales tratan esta cuestión en distintos lugares de la "lectura" de las *Sentencias:* unos la colocan en el libro I, a propósito del conocimiento de Dios; otros, como Buenaventura, en el libro III, cuando se trata de profundizar el contenido y el modo de la ciencia humana de Cristo; otros, finalmente, en el libro IV, al tratar de la visión beatífica.

Buenaventura dispone de la *Glossa* de Alejandro de Halés y de la "lectura" de Eudes Rigaud. En 1241 se reafirmó, con motivo de la condenación de distintas proposiciones[14], que el alma de Cristo, como la de los bienaventurados, ve a Dios cara a cara sin intermediario[15].

En la "determinatio" de la cuestión, Buenaventura combate la opinión de los que niegan a la criatura la visión de Dios, y cita en su apoyo a

[13] *Expos. in HC* I c.2 (PL 175,927C-930C), citado también en el sermón *Assump. BMV* 1 (IX 689). Cf. J. G. Bougerol, *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne:* AHDLMA 36 (1975) 135, sobre la palabra "principatus". Buenaventura enseña, por otra parte, la misma doctrina en el *Brevil.* prol. § 3 (V 204).

[14] Cf. V. Doucet, *La date des condamnations parisiennes dites de 1241. Faut-il corriger le Cartulaire de l'Université?,* en Mél. A. Pelzer (Louvain 1947) 183-193. Cito este estudio no porque yo apruebe sus conclusiones, sino porque es el único en suministrar el informe del problema histórico y teológico.

[15] Cf. H. F. Dondaine, *L'objet et le "medium" de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle:* RTAM 19 (1952) 60-130.

Gregorio *(XVIII Moral.* c.54 n.90: PL 76,93). Otros, a los que Buenaventura denomina "moderniores", al mismo tiempo que afirman la realidad de la visión de Dios, sostienen también que el resplandor de la luz eterna está atenuado por mediación de las teofanías. Contra tales afirmaciones, Buenaventura cita el texto de Hugo[16]. Según el P. H. F. Dondaine, la fuente de Buenaventura parece ser la *Glosa* y Hugo de San Víctor. Literariamente, depende del comentario del ms. *Todi* 121[17].

"De sacramentis christianae fidei" (PL 176,173-618)

El *De sacram.* constituye la fuente capital en la que ha bebido Buenaventura, siguiendo a sus maestros. De ello dan fe 155 citas, de las que cinco aparecen en el *I Sent.,* 38 en el *II Sent.,* 22 en el *III Sent.,* 86 en el *IV Sent.,* 4 en las cuestiones disputadas *De myst. Trin.,* 4 en el *Brevil.,* una en el sermón *Unus est magister,* en el *In Ioan.,* en las *Coll. in Ioan.,* en el *In Lucam* y en dos sermones.

Es interesante anotar que, en la "lectura" de las *Sentencias,* Hugo está citado 36 veces en los argumentos "contra", y, por consecuencia, 17 veces en las respuestas a las objeciones. Esto significa que, al menos 17 veces, Buenaventura critica o supera a Hugo. Los argumentos "pro", que los Editores llaman, impropiamente, "fundamenta", lo citan 43 veces. Y a la hora de la conclusión, es decir, en la "determinatio", a Hugo se le nombra 34 veces.

En *I Sent.* (d.45 a.2 q.1 arg.2 ad 2 [I 803]), Buenaventura se pregunta si la voluntad de Dios es la

[16] Cf. H. F. Dondaine, *L'objet* 97.

[17] Cf. *Summa fr. Alex.,* Prolegom., 204-205; H. F. Dondaine, *L'objet* 80 97.

causa de las cosas en general. El argumento "contra" cita el *De sacram.* (I p.2 c.6: PL 176,208C):

> "Deus per voluntatem movet, per sapientiam disponit, et per potestatem exsequitur" [18].

En la "determinatio", Buenaventura afirma que en Dios existen sabiduría, potencia y voluntad, pero no son más que uno. Nuestra inteligencia debe expresar con lenguaje diverso lo que es uno en Dios. La respuesta "ad 2" precisa el sentido en el que hay que entender a Hugo: en la voluntad encontramos la razón de actualidad antes que la de causalidad. La potencia y la sabiduría son causas habituales que sólo se hacen actuales por la voluntad.

La aportación de Hugo es más sustancial en *II Sent.,* sobre todo en el tratado del pecado original. Buenaventura, sin embargo, lo completa, lo rectifica o incluso lo critica como insuficiente. Así en *II Sent.* (d.33 dub.1 [II 798]): ¿Hay varios pecados en el pecado de Adán?, Hugo está citado dos veces (*De sacram.* I p.7 c.27 y c.31: PL 176,293-301). En su respuesta, Buenaventura descarta la solución de Hugo y dice: formalmente, el pecado original es una desobediencia; materialmente, un pecado de gula; causalmente, un pecado de orgullo.

En *II Sent.* (d.31 a.2 q.1 concl. [II 748]), a Hugo se le cita en la cuestión que trata de saber si el alma está infectada por la carne. Buenaventura lo encuentra todavía insuficiente; prefiere seguir a Eudes Rigaud y apelar a la noción de "colligantia" [19].

[18] El texto de Hugo trae *operatur* en lugar de *exsequitur.*
[19] Cf. *Lexique S. Bonaventure,* s.v. "Colligantia". Cf. J. P. MULLER, *Colligantia naturalis. La psychophysique humaine d'après saint Bonaventure et son école,* en *L'homme et son destin* (Louvain-París 1960) 495-503; O. LOTTIN, *Psychologie et morale* IV 228.

En el tratado de la fe de *III Sent.,* Buenaventura se apoya en Hugo diez veces, en las distinciones 23, 24 y 25. La definición de la fe (*De sacram.* I p.10 c.2: PL 176,330C):

> "Fides est certitudo de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constituta",

se repite tres veces. Buenaventura la utiliza para precisar el modo de adhesión en *III Sent.* (d.23 dub.1 [III 501]). Asimismo, cuando se trata de probar cómo la certeza puede crecer en la fe *(III Sent.* d.25 a.2 q.3 concl. [III 550]), tres textos son citados del *De sacram.* (I p.10 c.4 [dos veces] y c.7: PL 176,332 340).

La parte más importante es, indiscutiblemente, la que ocupa el *De sacram.* en el *IV Sent.* Hugo está presente en todo el tratado "de sacramentis in genere", y sobre todo en el *IV Sent.* (d.1 p.1 a.un. q.4 [IV 19]), al tratar de la eficacia de los sacramentos (arg.1 = *De sacram.* I p.11 c.5):

> "Sacramenta novae legis infusa sibi primum benedictione sanctificant... ex santificatione sanctificant" (PL 176,345).

fund.1 = *De sacram.* I p.9 c.2:

> "Sacramentum est materiale elementum ex similitudine repraesentans, ex institutione significans" (PL 176,317).

fund.2 = *De sacram.* I p.9 c.4:

> "Gratia non est ex ipsis sacramentis, sed in ipsis sacramentis" (PL 176,323).

Quaestio prima lateralis, arg.2 pro parte affirmativa = *De sacram.* I p.9 c.2:

> "Deus per sacramenta regenerat animam" (PL 176,318).

En el tratado de la Eucaristía, Hugo interviene ocho veces, una de ellas para explicar el sentido de la palabra "missa" *(IV Sent.* d.13 dub.3 [IV 313]). Hay que observar que en el tratado de la penitencia, que comprende las distinciones 14-22, Hugo no es la autoridad principal sobre la que Buenaventura construye sus cuestiones.

"De arrha animae" (PL 176,951-970)

Veintitrés citas han sido identificadas para diez textos. Los principales se pueden agrupar así:

— el amor es nuestra vida: "Scio anima mea quod amor est vita tua" (cinco veces)
— el amor es una fuerza transformante: "Tanta vis amoris est... quodammodo dilectionis societate transformaris" (seis veces)
— el amor une al que ama con aquel a quien ama: "Amor enim iungit amantem cum amato" (cinco veces)
— la respuesta del amor es una exigencia del don del amor: "Quod ex amore datum est, nullo modo potest melius quam amando rependi" (una vez)
— el amor desposorios: "O anima, si digne cogitare posses, quot et quales in tui comparatione abiecti sunt, qui tibi datam gratiam consequi non meruerunt. Elegit enim et preelegit te sponsus tuus, amator tuus..." (cinco veces).

Los textos se citan, sobre todo, en el *comentario* de las Sentencias y en el *Soliloquium.* Ya hemos observado que Buenaventura apenas se hace eco de la visión del amor desposorios tal como se la presentaba San Bernardo. Vemos aquí, en cambio, cómo ha preferido a Hugo.

"De quatuor voluntatibus in Christo" (PL 176,841-846).

Este brevísimo opúsculo le ha suministrado a Buenaventura una ocasión para hacer la exégesis de la posición de Hugo. En *III Sent.* (d.17 a.1 q.2 [III 366]) procura precisar el número de las voluntades en Cristo. El fundamento 1 cita a Hugo. La conclusión analiza distintas opiniones: Juan Damasceno ve en Cristo dos voluntades, según las dos naturalezas divina y humana [20]. Pedro Lombardo cuenta tres voluntades, según las potencias del querer: voluntad divina, voluntad racional, voluntad sensible. Hugo, finalmente, distingue cuatro voluntades, según el modelo del querer: voluntad divina, voluntad de la razón, voluntad de la piedad, voluntad de la carne.

"In Ecclesiasten" (PL 175,113-256)

Como es natural, Buenaventura parece haber tenido ante la vista las homilías de Hugo de San Víctor sobre el Eclesiastés cuando compuso su apostilla: le seduce tanto la belleza de la lengua como la profundidad del pensamiento. Entre las 14 citas, 12 se encuentran efectivamente en su apostilla. Y lo que es más, en las primeras páginas:

— Introductio, n.12 (VI 5) = hom.1: PL 175,119A, sobre la triple vanidad.
— c.1 v.2 (VI 11) = hom.1 (ibid.), dos veces.
— c.1 v.2 (VI 11) = hom.1: PL 175,122D. ¿Por qué Salomón habla de sí mismo como de otro? Buenaventura toma de Hugo las tres razones plausibles de una tal actitud. A la primera cuestión:

[20] *De fide orthodoxa,* vers. Burgundio de Pise, c.58 n.1, ed. E. Buytaert, 213.

"Quid habet amplius homo?", es Hugo quien se encarga de responder:

— c.1 v.7 (VI,14) = hom.1: PL 175,125B:

> "Sicut dicit Hugo, facienda est vis in hoc quod dicit: quo laborat sub sole; idem enim est, ac si diceret: sub tempore".

— c.1 v.5.6. (VI 12) = hom.2: PL 175,135C. Larga cita sobre el movimiento diurno y el movimiento anual del sol.

— c.1 v.7 (VI 13) = hom.2: PL 175,138D. Hugo explica el versículo "Omnia flumina".

— c.1 v.11 (VI 16) = hom.2: PL 175,140D-142B. Hugo está citado, en cuanto al sentido, en la respuesta: "Non saturatur oculus visu, etc."

Buenaventura resume a Hugo en pocas palabras:

> "Et duplex est verbum, quo cognoscimus omnia: Verbum scilicet divinum et verbum humanum. Verbum divinum est omnis creatura quia Deus loquitur; hoc verbum percipit oculus. Verbum humanum est vox prolata, et hoc percipit auris".

¿Estamos saciados de las maravillas de la creación? Hugo responde estas palabras admirables (hom.2: PL 175,142D):

> "Omnis pulcritudo, omnis iucunditas rerum conditarum afficere cor humanum potest, satiare non potest nisi illa dulcedo sola, ad quam factum est".

A Buenaventura le ha parecido tan hermosa esta reflexión, que la ha repetido en el *Soliloquium* (c.1 2 n.6 [VIII 31]).

— c.1 v.13 (VI 18) = hom.5: PL 175,157B. El versículo 13 parece oponer la curiosidad de la investigación humana y la ocupación que podría ser saludable, pero que aquí no lo es, como lo dice Hugo:

> "Occupatio est distractio mentis quae avertit et distrahit et illaqueat animam, ut non possit cogitare ea quae salutis sunt".

En cuanto a la curiosidad, es el alma de esta ocupación malsana, verdadera prostitución de la inteligencia, que ama con amor cualquier verdad, cuando ella es la esposa de la verdad primera.

— c.1 v.17.18 (VI 20) = hom.7: PL 175,164A. Cuando esta curiosidad adulterina se vuelve hacia el estudio de la sabiduría humana, Hugo habla de ella:

> "Curiositas ad inquisitionem eum impellebat, superbia ad ostentationem, et ideo dignum erat, ut tumidum labor premeret, et curiosum occupatio dissiparet".

— c.2 v.18-21 (VI 27) = hom.12: PL 175,200B. Salomón hace el balance de la obra de su vida, y lo encuentra decepcionante: vanidad y gran mal. Y añade:

> "Magnum malum est, ut unde unus atteritur labore, alter otiose et illicite abutatur".

¿Tenía Buenaventura solamente una parte de las homilías de Hugo? Es imposible saberlo, pero el hecho es que Hugo no aparece hasta el final de la apostilla. Es verdad que las homilías hugonianas han quedado incompletas —sin duda por la muerte de Hugo— en el c.4 v.8. Pero entre el c.2 v.21 y el c.4 v.8 encontramos todavía seis homilías.

Concluyendo, se puede afirmar que, para Buenaventura, el maestro Hugo de San Víctor es, a la vez, maestro de razonamiento, de predicación y de

contemplación[21]. La importancia de la sabiduría en Buenaventura es una herencia de Hugo[22].

Hemos recalcado los contactos importantes que unen a los dos maestros. Es cierto que Buenaventura no ha retenido del *De sacramentis* sólo algunas nociones y ciertas ideas generales. Ha sido, sobre todo, sensible al carácter dinámico de la exposición doctrinal, con la que estamos muy lejos del estatismo de Pedro Lombardo. Para Hugo, el cristianismo es, esencialmente, una historia[23]. Encontramos la misma concepción en el *Breviloquium*, más explícita, y en el *Hexaëmeron*[24].

II. Ricardo de San Víctor

La importancia de Ricardo de San Víctor es de otra clase. El es el "maestro de contemplación"[25]. Su misticismo especulativo le ha seducido a Buenaventura quien cita el *De Trinitate* 35 veces, lo que no explica suficientemente el modo como el tratado de Ricardo ha pasado al espíritu de Buenaventura. La mitad de sus citas se encuentran, evidentemente, en el tratado de la Trinidad del *I Sent.* y en las cuestiones disputadas *De myst. Trin.*

La publicación reciente del *Liber exceptionum*[26]

[21] *De red. art.* n.5 (V 321b).
[22] Cf. R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor* (París 1957); Id., *L'influence de Hugues de Saint-Victor*: RTAM 22 (1955) 56-71.
[23] Cf. R. Baron, *Science et sagesse* 136-142.
[24] Cf. J. Rartzinger, *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura* (München 1959) 3-55.
[25] *De red. art.* n.5 (V 321b).
[26] Richard de Saint-Victor, *Liber exceptionum*, ed. J. Chatillon (París 1958).

y de los *Opuscules théologiques*[27] hace difícil el uso de los índices, ya muy sumarios, del tomo X de las *Opera omnia.* Por eso vamos a intentar situar en la obra bonaventuriana el puesto posible de la obra de Ricardo.

De Trinitate (PL 196,887-994; ed. J. Ribaillier, París 1958)

Sin seguir una a una las citas del *De Trin.*, es importante subrayar que Buenaventura ha escogido sus citas, la primera de las cuales revela cómo Ricardo entra en su pensamiento. Se trata de *De trin.* (I c.2 [ed. J. Ribaillier, 87 5-88 21] = *De myst. Trin.* q.1 a.2 concl. [V 56b]). Buenaventura cita un largo texto de Ricardo para resumir el desarrollo de su "determinatio" sobre los motivos que mueven al fiel para creer en Dios uno y trino. Algunas variantes existen entre el texto de la edición crítica y el que cita Buenaventura, que no modifican el sentido de esta cita, cuyas primeras palabras son conocidas:

> "Nihil constantius tenemus quam quod fide apprehendimus".

El mismo texto se repite en el sermón *Tres sunt qui dant testimonium* (V 537).

Es importante subrayar que Buenaventura utiliza 13 veces los desarrollos del *De Trin.* (lib.IV) sobre la distinción de la persona y su definición[28].

[27] Richard de Saint-Victor, *Opuscules théologiques*, ed. J. Ribaillier (París 1967).
[28] *De Trin.* IV c.13 cit. *I Sent.* d.34 a.un. q.1 concl. (I 587); *De myst. Trin.* q.3 a.2 concl. (V 75); *De sc. Christi* q.3 fund.9 (V 13).—IV c.14: *II Sent.* d.3 p.1 a.2 q.1 ad 4 (II 104); d.3 p.1 a.2 q.3 fund.1 (II 108).—IV c.15: *II Sent.* d.3 p.1 a.2 q.2 arg.2 (II 105); *I Sent.* d.26 a.un. q.2 fund.3 (I 455); d.26 a.un. q.3 fund.2 (I 457).—IV c.18: *De myst. Trin.* q.2 a.2 concl. (V 65).—IV c.19:

En Dios, las personas se distinguen por el origen; en los ángeles, por la cualidad; en los hombres, por el origen y la cualidad. Alejandro de Halés ha subrayado fuertemente la importancia fundamental de la noción de origen, que él llama "ordo naturae", para el desarrollo de la teología trinitaria. Es evidente que su posición la han seguido sus discípulos, incluso si se separan de ella en su juicio sobre la noción de persona tal como nos la transmite Ricardo:

> "Fortassis erit planius et ad intelligendum expeditius, si dicimus quod persona sit existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum" (ed. J. Ribaillier, 189 3-5).

Buenaventura cita esta definición en *I Sent.* (d.25 a.1 q.1 fund.2 [I 436]).

El segundo préstamo importante es la noción de "amor" en sus tres estados: "gratuitus", "debitus", "ex utroque permixtus":

> "Constat autem quia verus amor potest esse aut solum gratuitus, aut solum debitus, aut ex utroque coniunctus, id est, ex uno debitus et ex alio gratuitus" (214 18-215 20).

Esta noción le permite a Ricardo, y después de él a Buenaventura, probar que en Dios no puede haber más que tres personas [29].

Habría que hacer un profundo examen para descubrir en el *Hexaëmeron* alguna huella del *Liber exceptionum* [30]. ¿Conoció él este voluminoso informe de Ricardo en el momento en que preparaba sus colaciones?

La edición reciente de los *Opúsculos teológicos* [31] nos ha hecho conocer el texto crítico y la autenticidad de distintos opúsculos que, atribuidos desde hace mucho tiempo a Hugo, han sido devueltos definitivamente a su autor, Ricardo. Así, en *II Sent.* (d.42 a.2 q.2 fund.1 [II 968]):

> Hugo de Sancto Victore: "Veniale peccatum est illud cui secundum se debetur poena transitoria".

Se trata en realidad del opúsculo de Ricardo *De differentia peccati mortalis et venialis* (PL 196,1193; ed. J. Ribaillier, 292 9-11).

El *De potestae ligandi et solvendi* se le atribuye también a Hugo (PL 196,1159-1178; ed. J. Ribaillier, 77-110) [32].

El *De spiritu blasphemiae* (PL 196,1185-1192; ed. J. Ribaillier, 121-129) se cita una vez como obra de Hugo [33] y dos veces como obra de Ricardo [34].

El *Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii* (PL 196,1011-1012; ed. J. Ribaillier, 164-166) se cita con el nombre de Hugo en *I Sent.* (d.32 a.1 q.1 fund.4 [I 557]).

Por fin, el *De tribus personis appropriatis* (PL 196,991-994; ed. J. Ribaillier, 182-187) está presente, sin citársele nominalmente, en *I Sent.* (d.34 a.un. q.3 y dub.7 [I 592 596]).

En conclusión, si Alejandro de Halés ha bebido

I Sent. d.25 a.1 q.1 concl. (I 437).—IV c.20: *I Sent.* d.23 a.1 q.2 concl. (I 407).—IV c.22: *I Sent.* d.25 a.1 q.2 ad 4 (I 441).—IV c.24: *I Sent.* d.25 a.1 q.1 fund.2 (I 436).

[29] Citas en Buenaventura: *De triplici via* c.2 n.8 (VIII 9); *I Sent.* d.5 dub.9 (I 122); *In Ioan.* c.15 n.18 (VI 450); *I Sent.* d.10 a.1 q.3 arg.4 (I 199); d.10 dub.2 (I 205); d.6 a.un. q.1 arg.4 (I 125); d.2 a.un. q.4 concl. (I 57).

[30] Cf. *Liber exceptionum*, ed. J. Chatillon, 81-86. Estudiando la influencia y el éxito del *Liber exceptionum* y de las *Allegoriae*, J. Chatillon permanece escéptico sobre una cierta influencia en los teólogos de la primera mitad del siglo XIII.

[31] Cf. nt.27.

[32] *IV Sent.* d.18 p.1 a.2 q.2 concl. (IV 477); d.21 p.1 a.2 q.1 concl. (IV 552); *In Ioan.* c.20 n.52 (VI 515).

[33] *II Sent.* d.42 dub.2 (II 997).

[34] *IV Sent.* d.15 p.1 dub.6 (IV 360); *In Lucam* c.12 n.15 (VII 314).

en el *De Trinitate* de Ricardo lo esencial de su enseñanza, la escuela primitiva franciscana ha seguido tributándole el mismo respeto y la misma atención al maestro victorino. Buenaventura, al dividir cada una de sus cuestiones *De myst. Trin.* en dos artículos, en orden a determinar cómo la trinidad de las personas está en conformidad con la unidad de la sustancia y con ciertos atributos —simplicidad, infinitud, eternidad, inmutabilidad, necesidad y primacía— nos da claramente a entender que esta idea la ha tomado de Ricardo de San Víctor[35].

7. Joaquín de Flore

Leyendo atentamente la colación 16 *in Hexaëmeron,* uno se siente tranquilo por la declaración inicial:

> "Septima aetas decurrit cum sexta, quae incipit a quiete Christi in sepulcro, usque ad resurrectionem universalem, quando incipiet resurrectionis octava"[1].

Pero después de esta afirmación viene un despliegue exuberante de correspondencias entre las edades del Nuevo Testamento con las del Antiguo según que se les considere bajo diferentes aspectos: letra y espíritu, promesa y realización, figura y

[35] Cf. *De Trin.* III c.8, ed. J. Ribaillier, 142-143; cf. Richard de Saint-Victor, *La Trinité,* trad. G. Salet (París 1959) 183-185.

[1] *Hexaëm.* coll.16 n.2 (V 403). El mismo texto, con algunas variantes poco más o menos, se encuentra en el *Brevil.* prol.2 n.1 (V 203) y *Hexaëm.* coll.15 n.12 (V 400). Cf. sobre este texto y sobre Joaquín de Flore, H. de Lubac, *Exégèse médiévale* t.3 (París 1961) 437-559; J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura* (München 1959) 106-110. El texto de la edición Quaracchi del *Hexaëm.* se encuentra en la referencia de Delorme (vis.3 coll.3 n.17) (174).

verdad, promesa terrestre y promesa celeste, temor y amor. Buenaventura hace pensar instintivamente en Joaquín. Pero en realidad la intención es completamente otra, como se puede juzgar comparando lo que dice Joaquín en la *Concordia*[2] y Buenaventura en *Hexaëmeron*[3].

Sabemos que, para Joaquín, la inteligencia o comprensión de la Escritura es doble: inteligencia espiritual e inteligencia típica.

La inteligencia espiritual se divide en tres brazos de un mismo río, partiendo de la fuente que es la *littera;* tres brazos diferentes entre sí: la inteligencia *historica,* próxima a la letra, y de la que depende como una analogía de situación; la inteligencia *moralis,* que puede asignarse a un solo hombre; la inteligencia *allegorica,* que hace entrar en el conocimiento de Dios por tres grados ascendentes: el primero es la inteligencia *tropológica,* que introduce en el sentido de la palabra de Dios, y corresponde a la fe; la inteligencia *contemplativa,* que hace pasar de la letra al espíritu, y corresponde a la esperanza; la inteligencia *anagógica,* que nos enseña a despreciar las cosas de la tierra y a adherirnos a las del cielo[4].

Con la inteligencia típica entramos en otro terreno muy distinto. Ella abre un nuevo ciclo, el de la *concordia* o concordancia de los dos Testamentos según siete especies diferentes, cada una de las cuales tiene una relación con la Trinidad de las personas divinas: la primera es relativa al Padre; la segunda, al Hijo; la tercera, al Espíritu Santo; la cuarta, al Padre y al Hijo; la quinta, al Padre y al Espíritu Santo; la sexta, al Hijo y al Espíritu San-

[2] *Concordia* 1.5 c.2 (ed. Venecia 1512, f.61ra-rb).

[3] *Hexaëm.* coll.22 n.5-10 (V 438-439).

[4] *Concordia* 1.5 c.1 (ed. Venecia 1512, f.60va-vb).

to; la séptima, finalmente, a las tres personas juntas. La primera inteligencia típica ve en Agar el pueblo, y en Sara, la tribu sacerdotal de Leví; la segunda, en Agar los laicos; en Sara, los clérigos; la tercera, en Agar los conversos; en Sara, los monjes; la cuarta, en Agar la sinagoga; en Sara, la Iglesia; la quinta, en Agar la sinagoga; apegada a la letra; en Sara, la Iglesia, espiritual; la sexta, en Agar la Iglesia de la sexta edad; en Sara, la Iglesia, espiritual; la séptima, finalmente, en Agar la Iglesia de la primera y segunda edad; en Sara, la Iglesia de la séptima edad[5].

Leamos ahora el *Hexaemeron* (coll.22 n.5-10)[6]; descubrimos un mundo exuberante de concordancias; en la Iglesia hay tres órdenes: un orden fundamental, como Cristo es, al mismo tiempo, fundamento y cabeza; un segundo orden promocional; por fin, un tercer orden complementario, en el sentido de que este orden lleva las cosas hacia su cumplimiento.

Cada uno de estos tres órdenes está en relación con las personas de la Trinidad y se corresponde con una clase de hombres que fueron o son miembros de la Iglesia y con un orden angélico, de modo que se puede establecer así la clasificación de estos órdenes:

Patriarcas	Padre	Tronos
Profetas	Padre tal como en el Hijo	Querubines
Apóstoles	Padre tal como en el Espíritu Santo	Serafines
Mártires	Hijo tal como en el Padre	Dominaciones
Confesores	Hijo tal como en sí mismo	Virtudes
Vírgenes	Hijo tal como en el Espíritu Santo	Potestades
Prelados	Espíritu Santo en el Padre	Principados

[5] *Concordia*, l.c.
[6] Cf. J. G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne*. AHDLMA 36 (1969) 131-167.

Doctores	Espíritu Santo en el Hijo	Arcángeles
Religiosos	Espíritu Santo en sí mismo	Angeles

Como se ve, podemos tranquilizarnos. En un marco de aspecto joaquinita, pero con un contenido llegado del Seudo-Dionisio, revisado por Hugo de San Víctor y totalmente repensado y unificado por sí mismo, Buenaventura describe una visión de conjunto de las tres jerarquías: la jerarquía supraceleste de la Trinidad de Dios en sus apropiaciones y circumincesiones, la jerarquía celeste de los nueve coros angélicos y la jerarquía subceleste de la Iglesia militante.

No hay que engañarse. Buenaventura ha fundado su teología de la historia no sobre la exégesis de Joaquín de Flore, sino sobre la base de la mediación absoluta de Cristo[7]. Por eso, desde 1257 y hasta 1273, en el momento en que pronunciaba las colaciones sobre el *Hexaemeron*, ha rechazado la idea de una séptima edad, la del Espíritu. Cristo lo ha dicho todo; y, si bien es verdad que desde su ascensión a la derecha del Padre, el Espíritu Santo actualiza su misión en la Iglesia y en la humanidad en marcha hacia la unidad, sin embargo, no hay y no habrá nunca un reino del Espíritu[8].

8. LOS "QUIDAM"

Ya he señalado, hablando de la *In Hierarchiam caelestem*, de Hugo de San Víctor, un texto del *Hexaem.* (coll.2 n.16 [V 339]):

[7] Cf A. GERKEN. *Théologie des Wortes* (Dusseldorf 1963) 335-351.
[8] Cf. F. CORVINO *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore* (Bari 1980) 96-101.

"Hugo dicit ista vocabula hierarchia caelestis, supercaelestis, subcaelestis Quidam dicunt, quod improprie dicantur, sed falsum est, quia utrobique est sacer principatus"[1]

¿Quiénes son estos "quidam" —la palabra se emplea siempre en plural— que rechazan la exégesis de Hugo? Se trata, efectivamente, de Alberto Magno, cuyo *Commentum de ecclesiatica hierarchia* dice efectivamente

"Ad quintum dicendum, quod non dicitur ordo divinus quo divinae personae ordinantur non enim in eis est hierarchia, sicut quidam fingunt, dicentes triplicem hierarchiam, supercaelestem in divinis personis, caelestem in angelis, subcaelestis in hominibus"[2]

La palabra "quidam" aparece constantemente en los autores medievales Son los maestros que han escrito poco antes o que son contemporáneos de aquel que cita su opinión Es también posible que, para determinar mejor su posición, un maestro invente opiniones consideradas opuestas a la suya, como dom O Lottin ha podido verificarlo en la cuestión del número de las virtudes cardinales Felipe el Canciller ha detallado opiniones que no tienen nada que ver con la suya A partir de él, la lista por él inventada se encuentra en la *Glossa*, de Alejandro de Halés, en la *Summa de bono*, de Alberto Magno, en la *Summa de virtutibus*, de Juan de la Rochela, en la "lectura" de las *Sentencias* de Eudes Rigaud, en Buenaventura y, por fin, en Santo Tomás[3]

Es difícil todavía llegar a un resultado positivo

[1] Cf § 6 nt 13

[2] ALBERTO M , *Commentum de ecclesiastica hierarchia* c 3 § 1 (ed Borgnet, t 14,77b)

[3] Cf O LOTTIN *Psychologie et morale* III 159-174

cuando uno se encuentra en presencia de estas frases de aspecto anodino "alius modus dicendi", "alia opinio est", "quidam dicunt" Y, como si no fuera suficiente para ejercitar la sagacidad de los medievalistas indagando la identificación de todos esos "quidam" y "alii expositores", otro hecho de una amplitud mucho más impresionante viene a complicar las cosas

Todos los investigadores admiten, efectivamente, que los autores medievales, cualquiera que sea su rango y su valor, desde los bachilleres a los maestros más veteranos, tenían a su disposición una biblioteca muy reducida cuando preparaban su "lectura" o una "disputatio"

Así, Buenaventura, praparando su "lectura" de las *Sentencias,* tenía en su mesa la "lectura" de Eudes Rigaud y las referencias de lo que Alberto Magno había "leído" o "disputado" antes de su partida de París para Colonia, es decir, antes de 1248 Santo Tomás, preparando en 1253-1257 su "lectura" de las *Sentencias,* tenía ante su vista la de Alberto Magno y la de Buenaventura, terminada en 1252

Algunos ejemplos pueden confirmar la influencia literaria y doctrinal de Eudes Rigaud sobre Buenaventura

— *II Sent* (d 39 a 2 q 1 [II 908-911]), donde Buenaventura intenta determinar si la sindéresis es del orden del conocimiento o del orden del afecto En la conclusión expone distintas opiniones La segunda se la proporciona Eudes Rigaud, el unico en traerla, asociando libre albedrío y sindéresis, actividad deliberada y actividad natural, potencia cognoscitiva y potencia motriz[4]

[4] Cf O LOTTIN *Psychologie et morale* II 206 En el mismo volumen dom O Lottin señala otros ejemplos precisos (208-

— *III Sent* (d 34 a 1 q 1 concl [III 736-737]), donde se estudia la diferencia entre las virtudes y los dones Buenaventura cita en su determinación cuatro opiniones La segunda se la suministra Eudes Rigaud cuando las virtudes curan al alma de las heridas que son los pecados, los dones quitan los "symptomata" o secuelas del pecado Buenaventura seguirá la cuarta opinión, la de Felipe el Canciller Pero en el *Brevil* (p 5 c 5 [V 257-258]) vuelve a la opinión de su maestro Eudes Rigaud[5]

— *II Sent* (d 31 a 2 q 1 concl [II 750a]), donde Buenaventura se pregunta si la carne puede contagiar al alma del pecado Cito un pasaje de la conclusión

> "Ad dissolutionem autem obiectorum praenotandum est quod tripliciter dicitur aliquid agere in alterum uno modo per praedominantiam, sicut contrarium agit in suum contrarium, alio modo per influentiam, sicut corpus superius agit in haec inferiora, tertio modo per *colligantiam* sicut quando duo ita sunt unita quod unum trahit ad se alterum et communicat alteri proprietates suas Cum ergo dicimus carnem inficere animam, hoc intelligitur quantum ad tertium modum agendi, scilicet propter *colligantiam* quam habet ad animam"

He aquí el texto de la "lectura" de Eudes Rigaud

> "Ad illud quod primo obicitur quod minus potens non agit in magis potens, respondetur quod duplex est actio, scilicet per praedominantiam et violentiam vel per quamdam *colligantiam*
> Augustinus intelligit de actione quantum ad

209 481 y 569) En este ultimo ejemplo se trata de un prestamo literal que Buenaventura toma de Eudes Rigaud

[5] Cf O LOTTIN o c, III 405 nt 1 Otro ejemplo en el mismo volumen (230 nt 1)

> primum modum sed anima inficitur mediante carne propter *colligantiam* unionis"[6]

Alberto Magno ha sido tambien la fuente de Buenaventura He aquí dos ejemplos

— *III Sent* (d 36 a un q 3 [III 796-799]), sobre la conexión de las virtudes Buenaventura sigue, en general, la exposición de Eudes Rigaud En la conclusión habla largamente de la teoría estoica, que no se encuentra en Eudes Rigaud, sino en Alberto Magno[7]

— *II Sent* (d 40 a 1 q 2 [II 923]), a propósito de la intención moral Eudes Rigaud ha suministrado el arsenal de los argumentos, pero en la conclusión dice Buenaventura

> "Habet tamen aliquo modo veritatem in malis, videlicet intendendo, licet non diminuendo, et prout "tantum" et "quantum" dicunt quamdam comparationem aequalitatis Unde qui intendit multum peccare, multum peccat qualecumque opus faciat, non tamen qui intendit parum peccare, parum peccat, maxime si opus facit quod multum habet de deformitate"

Ahora bien, el mismo Alberto Magno *(II Sent* d 41 a 3 [ed Borgnet, t 27]) dice

> "Si sumuntur adverbialiter, tunc possunt notare intentionem in genere et similitudinem, vel in specie in aequalitate Primo modo vera est quantum intendis tantum facis, id est, si multum multum Si secundo modo, falsa est, quia non ad

[6] Cf O LOTTIN o c IV 227-228 Otro ejemplo en el mismo volumen (212-214) a proposito de las razones de la transmision del pecado original y del exito de la formula de Alberto Magno sobre la "triplex libido" en Buenaventura y Santo Tomas

[7] Cf O LOTTIN o c III 231 nt 1 Referencia a ALBERTO M *III Sent* d 36 a 1 (ed Borgnet, t 28,665-667)

aequalitatem intentionis semper commensuratur opus"[8]

Dom O Lottin señala varios casos precisos en los que Santo Tomás tenía ante la vista la "lectura" de Buenaventura. Así, en la presentación de la distinción 30 del *II Sent*, Buenaventura ha sido el primero en tratar las dos cuestiones: la q.1 del a.1: las miserias de la humanidad actual, ¿son la prueba de una falta primitiva?, la q.2: esas miserias, ¿son ellas mismas una falta? El artículo 2 podrá entonces estudiar la esencia del pecado original.

Ahora bien, en la misma distinción 30, Santo Tomás presenta las tres primeras cuestiones en su tenor y su orden, tal como las ha encontrado en Buenaventura[9].

Muchas investigaciones serán necesarias para precisar cómo Buenaventura ha podido utilizar el material acumulado por sus predecesores —Alejandro de Halés, Juan de la Rochela, la *Summa fratris Alexandri*, Eudes Rigaud y Guillermo de Melitón—, sin contar las glosas de los bachilleres de la escuela de los Menores, como la del ms. *Vat lat* 691[10]. Dígase lo mismo respecto a cómo ha sabido utilizar todo ese material y construir, a su vez, una síntesis muy personal; tan personal que uno puede preguntarse si verdaderamente ha tomado algo prestado de sus maestros. La investigación de las fuentes lejanas e inmediatas de su pensamiento son necesarias para situar a Buenaventura en su siglo. Ellas ponen de relieve su poder de información y de síntesis.

[8] Cf O LOTTIN o c , IV 458 El texto de Alberto Magno se encuentra ibid , 455 nt 1

[9] Cf O LOTTIN o c , IV 245 nt 2

[10] Cf J G BOUGEROL *La Glose sur les Sentences du Manuscrit Vat lat 691* Anton 55 (1980) 108-173

SEGUNDA PARTE

LA TECNICA

I. *LA LENGUA Y EL ESTILO DE BUENAVENTURA*

Sería superfluo citar los múltiples encomios que los personajes más insignes del pensamiento han dedicado al estilo de Buenaventura. Sólo consigno el del canciller Gerson en su vejez. Después de tantos años —más de treinta— que lleva rumiando el *Breviloquium* y el *Itinerarium*, llega a confesar:

> "Tengo la impresión de haber comenzado apenas a gustarlos como yo deseo; cuanto más contacto tengo con ellos, tanto más me agradan y más nuevos me parecen"[1].

San Buenaventura es, indiscutiblemente, un dialéctico. Es también un artista, cuyo estilo posee cualidades innegables[2]. Como él mismo dice:

> "Quod contingit cogitare, contingit enuntiare". Lo que es dado pensar, también se puede enunciar[3].

Porque el discurso se ha hecho para ser el mensajero y el exegeta del espíritu, para que el hombre exprese a su intelocutor lo que tiene en sí mismo y para que la verdad de la que está iluminado el que habla pueda brotar en el que escucha[4].

Es imposible, efectivamente, enseñar la sabiduría de otro modo que por el discurso. Pero el discurso no basta por sí mismo; necesita, además, ser

[1] Citado por P. GLORIEUX, *Gerson et saint Bonaventure*, en *S. Bonaventura: 1274-1974* IV (Grottaferrata 1974) 785.

[2] R. GUARDINI, *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlosung* (Düsseldorf 1921) 186: "(Bonaventura) ist Logiker, aber auch Künstler, ein Architekt des Gedankens und Meister des Ausdrucks".

[3] *I Sent.* d.8 p.1 a.1 q.2 fund.5 (I 153).

[4] *III Sent.* d.38 a.un. q.2 ad 3 (III 844a-b).

rico en ideas. Un discurso de este tipo lo pronuncia el hombre con palabras claras, distintas y persuasivas, es decir, que ese hombre es capaz de expresar lo que percibe, lo que sabe, lo que le conmueve. Aprende la expresión precisa con la gramática; el pensamiento racional, con la lógica; la eficacia, con la retórica. Es la triple ciencia del lenguaje, sin la cual no se puede transmitir la sabiduría[5].

Pero, si se quiere superar el propio testimonio de Buenaventura en el estudio de su estilo y de su lengua, hay que recurrir a la informática[6]. Gracias a los esfuerzos de los investigadores del CETEDOC, el *Thesaurus bonaventurianus* se va formando poco a poco; permite ya desde ahora un análisis a fondo del fenómeno lingüístico bonaventuriano[7]. Se han publicado resultados parciales,

[5] "Impossibile est quod sapientia fiat doctrina nisi per sermonem. Sermo autem non est sufficiens ad docendum, nisi sit sententiosus. Et non loquitur homo sententiose, nisi sermo eius sit discursivus, inquisitivus et persuasivus, scilicet, quod habeat sermonem potentem ad loquendum omne illud, quod potest apprehendi vel nosci, vel ad quod affectus potest inclinari. Congrue autem exprimit quod dicit per grammaticam, rationabiliter investigat per scientiam logicam et efficaciter persuadet per rhetoricam. Ista igitur est pars philosophiae, scilicet, scientia sermocinalis quae triplex est" *(De donis* coll.4 n 8 [V 475a]) Cf. *Itin* c.3 n.6 (V 305b); *Red. art* n.4 (V 321a); *Hexaem* coll.4 n.18ss (V 352-353). Cf. T MANFERDINI *S Bonaventura, filosofo del linguaggio,* en *S Bonaventura: 1274-1974* III (Grottaferrata 1974) 505-534.

[6] Cf J. HAMESSE *Le traitement automatique de l'oeuvre de saint Bonaventure,* en *S Bonaventura 1274-1974* II (Grottaferrata 1973) 613-626

[7] En la colección *Thesaurus Bonaventurianus* se han publicado: I: J. HAMESSE, *Itinerarium mentis in Deum De reductione artium ad theologiam* Concordancia, índices (CETEDOC, Louvain-la-Neuve 1972), II· J HAMESSE, *Breviloquium* (1975); III· J HAMESSE, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (1979). Además, en la colección *Corpus des sources franciscaines* J F. GODET, *S Bonaventurae Legenda maior et minor sancti Francisci* (1975)

que forman como las adarajas de una vasta investigación[8].

En primer lugar, el proceso de la informática evidencia la riqueza del vocabulario de Buenaventura. Repite las mismas palabras menos de lo que recurre a los mismos sufijos variados. Se podría decir que, según el empleo que hace de las conjunciones coordinativas, Buenaventura une más que opone. Conoce la fuerza del verbo, y se permite recordar que la gente sencilla no se preocupa de ello:

> "Multae negantur locutiones a doctoribus theologiae, ne paralogizentur et decipiantur simplices, qui nesciunt vocabulorum virtutes"[9].

Admira con gusto la música de las palabras en la Escritura[10]. Pero el vocabulario de Buenaventura, que hemos calificado de muy rico, es, sobre todo, muy personal. Hay que tener, pues, mucho cuidado de no leer a Buenaventura con gafas aristotélicas, incluso tomistas. Muy frecuentemente, Santo Tomás y San Buenaventura entienden con los mismos términos realidades muy distintas. Tomemos, por ejemplo, la palabra *abstractio.* Desde el Comentario de las *Sentencias,* San Buenaventura emplea esa palabra en su sentido aristotélico, para designar la operación por la que el entendimiento elabora lo inteligible partiendo de postulados sensibles. Pero también desde ese momento

[8] Cf. P. TOMBEUR, *Recherches de méthodes nouvelles pour la comparaison des textes de Thomas et Bonaventure,* en *1274. Année charnière Mutations et continuités* (CNRS, París 1977) 589-623.

[9] *III Sent* d.5 a.1 q.5 ad 3 (III 129).

[10] *Hexaem* coll.19 n.8: "Qui scripturam habet potens est in eloquiis et etiam in venusto sermone" (V 421); coll.19 n.7: "Tota scriptura est quasi una cithara" (V 421).

parece que emplea uno por otro el término aristotélico *abstractio* y el término agustiniano *iudicatio*[11].

Prosiguiendo la investigación nos daríamos cuenta de que Buenaventura distingue perfectamente el uso que hace de esos dos términos. La palabra *abstractio* tiene un sentido psicológico, designa el proceso de formación de las ideas, mientras que el *iudicare* se emplea cuando se trata del valor del conocimiento; su sentido es epistemológico. También aquí, Santo Tomás y San Buenaventura se diferencian: el primero no se interesa en principio por el punto de vista epistemológico; el segundo parece desinteresarse del punto de vista psicológico.

Es, pues, muy importante, a medida que se avanza en el estudio de Buenaventura, buscar el sentido bastante especial en que emplea tales palabras. Uno se engañaría dándoles siempre y únicamente el sentido que tendrían en un agustiniano, aunque, en general, Buenaventura se incline siempre a tomar de Agustín el lenguaje en el que ha expresado sus temas preferidos. La elaboración del *Lexique Saint Bonaventure* ha demostrado que un instrumento de trabajo como éste resulta indispensable para quien quiera dar razón del pensamiento auténtico de San Buenaventura[12].

Muchas veces ha querido dejar correr su pensamiento y su experiencia religiosa en fórmulas sumamente elaboradas. Léanse las densas meditaciones del *Lignum vitae* o estúdiese uno u otro capítulo del *Breviloquium*, o dejémonos impregnar por el maravilloso prólogo de la *Legenda maior;* no

[11] Cf. *II Sent.* d.24 a.1 p.2 q.4 concl. (II 569); ad 5 (II 572). Cf. E. GILSON, *Saint Bonaventure* 321.

[12] *Lexique Saint Bonaventure* (París 1968).

nos será posible entonces tomar en serio la protesta del autor:

> "Para describir las maravillas que el Señor se dignó realizar mediante su siervo, he optado por prescindir de las formas galanas de un estilo florido, ya que un lenguaje sencillo ayuda más a la devoción del lector que el ataviado con muchos adornos"[13].

Buenaventura conoce las leyes severas del *cursus rítmico*[14]. Los comienzos franciscanos están cargados de poesía y de color; pero al arte sumamente sencillo de Francisco en el *Cántico del hermano Sol* le sucede un arte más cultivado en Buenaventura; un arte siempre digno de la fuente en que, al fin y al cabo, ha bebido Buenaventura sus inspiraciones más profundas.

[13] *Legenda maior* prol. n.4 *(Anal. Franc.* t.10 [Quaracchi 1926-1941] 559).

[14] Cf. L. LAURAND, *Le cursus dans la Légende de saint François par saint Bonaventure:* RHE 11 (1910) 257-262.

II LAS TRES VIAS DE LA ENSEÑANZA

Para llegar a comprender a un autor es necesario compenetrarse con las formas literarias en las que ha vaciado su pensamiento Platón ha compuesto unos *Diálogos,* San Agustín ha escrito unas *Confesiones,* Santo Tomás de Aquino, una *Suma teológica*[1] San Buenaventura ha compuesto comentarios, cuestiones disputadas, una verdadera suma, el *Breviloquium,* y breves tratados, como el *Itinerarium,* o diálogos íntimos, como el *Soliloquium* Ha predicado tambien varios sermones

Todos estos géneros literarios obedecen a reglas cuyo conocimiento permite entrar en la obra y ponerse en contacto con el pensamiento del maestro

1 LA "LECTIO"

Las obras de los maestros escolásticos son obras de enseñanza Pero la enseñanza medieval es a base de lectura de textos escriturísticos, magistrales, filosóficos o teológicos

Hugo de San Víctor estima que las dos disciplinas propias para la adquisición del conocimiento son la *lectio* y la *meditatio*[2] El maestro asimila el saber por la *meditatio* y lo transmite por la *lectio*

[1] Cf M D CHENU *Introduction a l etude de saint Thomas* 66 El capitulo II rebasa, por su informacion, la personalidad de Santo Tomas de Aquino para dar una idea general excelente sobre la tecnica comun a todos los escolasticos La sola salvedad que hacer es la de no olvidar nunca que San Buenaventura viene, cronologicamente, antes de Santo Tomas Cf M GRABMANN *Geschichte des scholastichen Methode* (reedition, Berlin-Darmstadt 1957) II 13-20

[2] HUGUES DE SAINT VICTOR *Eruditionis didascalicae* 1 1 c 1 PL 176,741

Se denomina *lector*[3] *Lee* para aprender, *lee* para enseñar, lo mismo que el estudiante *lee* bajo su autoridad El texto de la *lectio* del maestro se denomina, ordinariamente, *lectura*[4]

Cuando fue prohibida la enseñanza de Aristóteles, el decreto prohíbe la *lectio* de sus obras, es decir, les prohíbe a los maestros que *lean* el texto de Aristóteles en las escuelas[5]

Fuera de la Escritura, la técnica de cuya exposición veremos más adelante, la Universidad ha introducido en sus programas ciertos autores, cuya *lectio* forma la trama de la enseñanza de las distintas facultades En gramática se *lee* a Donato, *Ars minor* y *Ars maior,* Prisciano, cuyas *Institutiones* son sustituidas poco a poco por el *Doctrinal,* de Alejandro de Villedieu, y el *Graecismus,* de Evrard de Betunia En retórica, los autores son Cicerón, *De inventione* y el seudoepígrafe *Rhetorica ad Heremium,* y Quintiliano, *Institutio oratoria* En medicina se *lee* Galiano y Constantino el Africano, luego el *Canon,* de Avicena, y el *De animalibus,* de Aristóteles En derecho, el *Corpus iuris* es el texto de base En filosofía, Porfirio y Boecio, luego, pronto, todo Aristóteles, cuyos textos *De anima* están incluidos en la Facultad de Artes desde 1252 En teología, a partir de Alejandro de Halés, se introduce la costumbre de *leer* a Pedro Lombardo, *Sententiae,* al mismo tiempo que la Escritura

[3] ID ibid , 1 3 c 8 PL 176-177 La expresion se encuentra ya en Abelardo y Juan de Salisbury

[4] Los manuscritos traen indicaciones sobre los diferentes titulos Habitualmente, estos titulos aparecen en los *explicit* el ms *Troyes* 647 trae "Liber secundus Bonaventurae", el ms *Troyes* 820 "Liber super sententias fratris Bonaventurae" En cambio, el ms *Troyes* 825 trae "Liber primus super sententias Rigaldus in sententias liber secundus"

[5] Cf *Chart Univ Par* I 70

La lectura de la Biblia o de las *Sentencias* —estamos en teología— se hace bajo dos formas: *cursorie*, es decir, bajo el único objetivo de explicar y de comprender la letra del texto, y *ordinarie*, organizando un comentario que forma la exposición[6].

Hugo de San Víctor ya había subrayado:

> "La exposición se desarrolla en tres niveles: la *littera*, el *sensus*, la *sententia*. La *littera* es la misma disposición de la construcción del texto que se lee. El *sensus* es el significado que resulta de la primera lectura de ese texto. La *sententia*, en cambio, supera la *littera* y el *sensus* para llegar a la inteligencia profunda, cuya plenitud exige exposición y exégesis"[7].

Este método le lleva al maestro a indagar el sentido de los pasajes difíciles, o bien a resolver las cuestiones que la lectura ha suscitado en su espíritu o en el espíritu de sus alumnos. Esta evolución no aparece solamente en la exposición de las Escrituras; alcanza su cima, en San Buenaventura como en los otros escolásticos, en la *lectio* del *Libro de las Sentencias*, de Pedro Lombardo. La palabra *utrum* abrirá en adelante la exposición y designará todo lo que se discute.

La generalización del procedimiento no se ha efectuado sin choques ni protestas. Rogelio Bacón se resiente de Alejandro de Halés por haber introducido las *Sentencias* de P. Lombardo junto a la Escritura en teología. Critica igualmente a los

[6] Cf. A. MAIERU, *Tecniche di insegnamento*, en *Le scuole degli ordini mendicanti (secole XIII-XIV)* (Todi 1978) 307-352; G. S. POLICA, *Libro, Lettura, "Lezioni" negli studia degli ordini mendicanti (sec. XIII)*, en ibid., 373-413.

[7] HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Eruditionis didascalicae* 1.3 c.9: PL 176,771.

maestros que no se contentan con la *lectio* del texto sagrado y prefieren a la santísima palabra de Dios los pesados tratados y las sumas, que todo lo ponen en duda[8]. Pero los maestros se ven en lo sucesivo arrastrados por la corriente. Los más grandes entre ellos sabrán respetar, a la vez, el texto sagrado de la Escritura, someterse a su autoridad e investigar en un estudio profundizado las "razones" más aptas para ahondar en la inteligencia de la fe.

La *lectio* de las *Sentencias* de P. Lombardo originó lo que los Editores, después de la edición Vaticana, llamaron, sin razón, el *Comentario de las Sentencias*. Además, los manuscritos más antiguos copiados sobre el "ejemplar" y la lista de fijación de precios de los *stationarii* o libreros emplean el término *lectura* o, simplemente, *Super Sententias*.

Se sabe que las *Sentencias* suponen, para cada uno de los cuatro libros, unos capítulos que se llamaron, hacia los años 1223-1227, las *distinctiones*[9]. Cada *distinctio* supone un número variable de *quaestiones*. La *quaestio* es, por tanto, el elemento básico de la *lectio* de las *Sentencias*. He aquí, por lo demás, el esquema clásico en Buenaventura de la articulación de una *distinctio*. Tomemos como ejemplo *III Sent.* d.24:

1. *Divisio textus*. La división del texto marca las líneas del texto de P. Lombardo. Aquí, el Maestro de las Sentencias —como se le llama— trata del objeto y de la materia de la fe. Investiga si la fe sólo se refiere a objetos situados más allá de nuestro conocimiento o si también le concier-

[8] ROGER BACON, *Compendium studii theol.*, ed. Rashdall (London 1911) 24.

[9] Cf. J. G. BOUGEROL, *La Glose sur les Sentences du manuscrit Vat. lat. 691*: Anton. 55 (1980) 114 nt.32.

nen los objetos que puede alcanzar nuestro conocimiento. De ahí la división en dos partes: en la primera, el Maestro se pregunta si la fe tiene por objeto lo que pueden alcanzar nuestros sentidos; en la segunda se pregunta si la fe tiene por objeto lo que puede alcanzar el conocimiento intelectual.

2. *Tractatus quaestionum.* Buenaventura indica ahora el plan que va a seguir en su *lectio* del texto. Tres grandes problemas abordados en tres artículos:

— a.1: el objeto de la fe en sí mismo.

— a.2: el objeto de la fe con relación a nuestro conocimiento.

— a.3: el objeto de la fe en su contenido.

3. *Articulus 2.* Tomemos como ejemplo el art.2 de esta d.24: *De obiecto fidei in comparatione ad nostram cognitionem.*

Este artículo lleva consigo tres cuestiones:

— q.1: *Utrum fides sit de his de quibus habetur visio sensibilis.* ¿La fe tiene como objeto las cosas que vemos?

— q.2: *Utrum fides sit de his quibus habetur opinio probabilis.* ¿La fe tiene como objeto las cosas de las que se tiene una opinión probable?

— q.3: *Utrum fides sit de his de quibus habetur congnitio scientialis.* ¿La fe tiene como objeto las cosas que se conocen por la ciencia?

Tomamos el ejemplo de esta última cuestión 3, de Buenaventura. Se presenta con el esquema siguiente:

— Argumentos *pro,* en favor de la tesis de Buenaventura. Estos argumentos —que los Editores, después de la edición Vaticana, llaman "fundamentos", sin razón por otra parte, porque en ciertas cuestiones esos argumentos van a ser discutidos como los que se esgrimen contra la tesis del

autor—, esos argumentos *pro* plantean el problema, ponen por delante textos escriturísticos o de "autoridades", es decir, textos de los Padres —Jerónimo, Gregorio, Agustín, Anselmo, etc.—, o argumentos racionales, o incluso un texto de Aristóteles, como aquí en el argumento *pro* 4: *Experientia est principium scientiae* [10].

— Argumentos *contra* u objeciones contra la tesis que sostiene Buenaventura. No nos engañemos en lo tocante al argumento *contra.* No es una objeción hablando con propiedad; sería, más bien, un inventario de las posiciones adoptadas por los predecesores.

Todo el arte del maestro reside en la elección de estos términos de comparación, de tal manera que su conclusión o *solutio,* o simplemente *respondeo,* esté apoyada firmemente por los argumentos que confirman su tesis e ilustrada por los argumentos en sentido contrario, a los que responderá.

— *Respondeo:* la conclusión del maestro comienza siempre así. Aquí Buenaventura define exactamente el sentido de la palabra ciencia. La fe no es compatible con la visión "al descubierto", pero la ciencia adquirida por razonamiento puede proporcionar, sin duda, una cierta evidencia sobre las cosas divinas; esta certeza y esta evidencia no son claras hasta el punto de poder evacuar toda fe. Aunque se pueda probar con razones necesarias que Dios existe y que es uno, no se puede, a menos de estar purificado por la justicia de fe, comprender el ser divino, la misma unidad de Dios; ni cómo esta unidad no excluye la pluralidad de las personas.

— *Ad obiecta:* después de la conclusión vienen las respuestas a los argumentos *contra.* Estas res-

[10] ARIST., *Poster.* II c.19,100a 3-10 *(Arist. lat* 105 18-106 4).

puestas le permiten a Buenaventura precisar su pensamiento, matizarlo y refutar los argumentos de los que defienden la tesis contraria.

— *Dubia:* al final de cada distinción, o al final de cada parte, cuando las distinciones se dividen en varias partes, vienen algunas cuestiones respondiendo a las dificultades del texto de las *Sentencias* de P. Lombardo.

Las cuestiones del *Comentario de las Sentencias* están todas construidas sobre el mismo modelo. La sucesión de los términos *distinción, parte, artículo, cuestión,* varía de un autor a otro. Santo Tomás, por ejemplo, no sigue el mismo orden. Hay que estar, pues, atento a la práctica utilizada por los distintos maestros tanto cuando se leen los manuscritos como cuando se estudian los textos impresos.

2. La "disputatio"

La *lectio,* nacida muy modestamente en las escuelas episcopales, ha sufrido, con la introducción de las Sentencias de P. Lombardo como texto básico de la enseñanza teológica, una evolución irreversible. Se puede seguir su proceso pasando de la primera *Glosa* sobre las Sentencias, la de Alejando de Halés[1], y de la *Glossa* de Hugo de Saint-Cher, muy afín con la de Alejandro, a la *lectio* de Eudes Rigaud, todavía inédita. Se advierte entonces cómo surgen las cuestiones, cada vez más numerosas, de la *lectio* y, sobre todo, cómo los maestros experimentan la necesidad de salir del marco demasiado estrecho de las *Sentencias* para

[1] Magistri Alexandri de Halés, *Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi,* 4 vols. (Quaracchi 1951-1957).

abarcar ciertos problemas de fondo, agrupando en una sola discusión lo que en las *Sentencias* está demasiado disperso.

Así nacieron las *quaestiones disputatae.* La primera cuestión disputada por Buenaventura ha tenido por tema la ciencia humana y divina de Cristo[2].

Liberada de un texto impuesto, la *disputatio* se convierte en un acto preciso de la enseñanza regular de los maestros. El proceso queda plenamente ultimado con Simón de Tournai desde comienzos del siglo XIII[3]. Ya Pedro el Chantre había incluido la *disputatio* en la definición de la enseñanza magistral:

> "In tribus igitur consistit exercitium sacrae scripturae, circa lectionem, disputationem et *praedicationem"*[4].

Las cuestiones disputadas se nos presentan bajo una forma afín a las cuestiones del comentario de las *Sentencias.* Sólo podemos señalar el número insólito de los argumentos presentados en favor de cada uno de los términos de la alternativa planteada como problema. Esta redacción no es más que el estado ultimado de un proceso cuyo desarrollo presentamos a continuación.

La *disputatio* implica personajes definidos, el maestro y sus alumnos, distribuidos en dos campos, los *respondentes* y los *opponentes.* Escogidos por el maestro, en general entre los bachilleres,

[2] Bonav., *Quaestiones disputatae de scientia Christi,* en *Opera omnia* t.5,3-43. Cf., sobre todo, el problema de la *disputatio,* B. C. Bazán, *La disputatio médiévale,* en *Actes du Colloque Intern. de Typologia* (Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981).

[3] Cf. J. Warichez, *Les disputations de Simon de Tournai* (Louvain 1932) XIII-XIV.

[4] Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum* c.1: PL 205,25.

esos actores van a contribuir, bajo su dirección, a hacer resaltar su enseñanza en presencia de los demás maestros y estudiantes de las diferentes escuelas de la Facultad de Teología.

La disputa lleva consigo dos sesiones de naturaleza diferente. Esto, evidentemente, habría que afirmarlo con ciertos matices, porque si la *disputatio* se hace entre el maestro y sus alumnos, como una parte de la enseñanza, la sesión es única. En cambio, si la *disputatio* está incluida en el calendario de la Facultad y anunciada por el *bidello* o bedel, se tienen, de hecho, las dos sesiones: la disputa propiamente dicha y las puntualizaciones o *determinatio.* En la primera sesión, los alumnos tienen un papel activo; en la segunda, el maestro es el único que habla.

La disputa comienza con la exposición de la tesis. El *respondens* tiene la palabra. Da las soluciones y, ante las objeciones, abre el camino a nuevas respuestas. El *opponens* formula los argumentos en favor de cada uno de los términos del dilema. Durante el debate presenta las objeciones[5].

Una disputa bien conducida enfrenta a varios *respondentes* y *opponentes.* El maestro interviene a veces para rectificar torpezas dialécticas.

Terminada la sesión, el maestro pone en limpio lo que se ha dicho y lo que ha sido traído a colación, "reportado" *reportatus;* ordena el concatenamiento de las argumentaciones *pro* y *contra,* redacta la solución definitiva y las respuestas a las objeciones que le han sido hechas.

La segunda sesión tiene lugar en el primer día *legibilis* que se presente, en los siguientes a la primera sesión. Es, esencialmente, un acto magistral, es la *determinatio.*

[5] Cf. P. Glorieux, *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII*[e] *siècle:* AHDLMA 35 (1968) 123-136.

Esta sesión es mucho más solemne que la precedente. Maestros y bachilleres interrumpen sus lecciones para asistir a ella. El maestro plantea en dicha sesión la cuestión disputada, tal como la traen ordinariamente los manuscritos. Su conclusión puede revestir varias formas. Una de ellas, que el maestro presente diversas opiniones y tome opción por una de ellas[6], o bien que, después de ofrecer las diferentes soluciones posibles, se abstenga de formular una conclusión; o, en fin, que rehúse, por prudencia, entrar en el fondo del problema[7].

Es interesante observar que los maestros de la Facultad disputaban con gusto, unos tras otros, sobre un tema preciso; por ejemplo, *Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto*[8]. En la tradición manuscrita se sigue la progresión en la inteligencia de la cuestión hasta el momento en que un maestro haya encontrado la presentación y la *determinatio* exhaustiva, poniendo así punto final a la sucesión de las *disputationes* sobre este tema.

[6] Cf., p.ej., la cuestión disputada *De scientia Christi* q.4 resp. (V 23).

[7] Se encuentran algunos ejemplos en las cuestiones disputadas, como en el *Super Sententias,* de Buenaventura *(III Sent.* d.1 a.2 q.2): "Quae fuerit incarnationis ratio praecipua". En la respuesta, Buenaventura declara, después de haber expuesto objetivamente las soluciones posibles: "Quis autem horum modorum dicendi verior sit novit ille qui pro nobis incarnari dignatus est".

[8] Cf. W. Principe, *St. Bonaventure's Theology of the Holy Spirit with Reference to the Expression "Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto",* en *S. Bonaventura: 1274-1974* IV (Grottaferrata 1974) 243-269.

3. LA "PRAEDICATIO"

Buenaventura comenzó a predicar desde el momento en que ascendía a la cátedra magistral de la escuela de los Menores en 1248. A lo largo de su vida, nombrado ministro general, luego cardenal de la santa Iglesia, continuó "sembrando la palabra de Dios"[1].

Esta actividad incansable se tradujo en un número imponente de sermones, a los que tenemos que añadir las *collationes* dadas en París en tres memorables circunstancias que veremos.

Los trabajos oratorios de San Buenaventura no son simplemente la prueba de un celo admirable. Nos interesan bajo otros títulos. Tanto si enseña en los Menores de París como si predica en la Universidad, en los claustros, en las iglesias, ante el rey San Luis[2] o en presencia del Papa, Buenaventura vuelve constantemente sobre los temas esenciales de su enseñanza magistral.

A quien quiere penetrar en su pensamiento metafísico o teológico, los sermones le ofrecen, por lo mismo, una nueva e importante fuente de información. Ordinariamente, las tesis desarrolladas en el comentario sobre las *Sentencias,* en las cuestiones disputadas o en los tratados teológicos nos las encontramos aquí de nuevo. La convergencia de los temas, allende la diversidad de las exposiciones, es preciosa por más de un título.

El punto de vista, por otra parte, no parece diferenciarse mucho del que Buenaventura ha adoptado aquí y allí, aunque los fines inmediatos le impongan seguir técnicas distintas. El maestro en

[1] Cf. BONAV, *In Ecclesiasten* c.11 v.7 (VI 90).
[2] Cf. J. G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et le roi saint Louis,* en *S. Bonaventura: 1274-1974* t.2 (Grottaferrata 1973) 4 69-493.

teología y el predicador de la palabra de Dios prosiguen el mismo fin: iluminar la inteligencia y la conciencia de los fieles para conducirlos a vivir su cristianismo con más fervor. El estilo cambia, pasando del comentario al sermón; el espíritu permanece fiel al pensamiento de San Francisco. Teólogo, San Buenaventura "dispensa la palabra de Dios"[3]; predicador, habla "para utilidad y edificación del pueblo"[4].

La predicación de Buenaventura atestigua, con todas las predicaciones de los Mendicantes, un hecho histórico. Hasta el IV concilio de Letrán (1215), la predicación se consideraba como parte integrante del cargo episcopal. Pastor de su rebaño, el obispo es también su doctor. Si a veces se levantan otras voces en la cristiandad, se trata de predicadores monásticos, prolongando su enseñanza más allá de los bancos de la escuela.

Alano de Lille († 1202), al definir la predicación como una "enseñanza" pública y colectiva de las costumbres y de la fe, apoyada en la razón y extraída de las fuentes de la autoridad, con miras a instruir a los hombres"[5], trae algunos ejemplos de sermones adaptados a los auditorios "de clérigos, de vírgenes o de soldados"[6]. Pero el obispo es, por su función, el doctor de su pueblo. No delega esta misión.

Inocencio III será el primero en pedir a los Cistercienses que salgan de su monasterio para luchar contra la herejía; y después del fracaso de esta tentativa delegará la tarea a Diego de Osma y a Santo Domingo. Aún más, hace que el concilio de

[3] SAN FRANCISCO, *Testamento* 13: *San Francisco...* (BAC) p.122.
[4] *Regla bulada* c.9: *San Francisco...* (BAC) p.115.
[5] PL 210,111.
[6] PL 156,30-31.

Letrán (1215)[7] adopte lo que él había puesto ya en práctica.

¿Cómo predican los hermanos? Unos sólo predican al pueblo, otros han predicado, sobre todo, ante un auditorio universitario o clerical. Los primeros apenas nos han dejado algunas muestras en los manuscritos, a menos que, como San Antonio de Padua, hayan recogido en una obra de enseñanza la *materia praedicabilis* contenida en las innumerables predicaciones populares[8].

En cambio, la predicación universitaria sigue en su evolución los progresos de la organización de las escuelas y de su enseñanza[9]. Guibert de Nogent († 1124) publica un tratado de predicación[10]. Alano de Lille, una *Summa de arte praedicatoria*[11]. Santiago de Vitry († 1240) debe su reputación a los numerosos sermones, esmaltados de atinados consejos, con destino a los futuros predicadores, empeño que reanudará, de manera original, Guibert de Tournai.

Desde 1230, los Mendicantes escriben, a su vez, tratados de predicación: Esteban de Borbón († 1260)[12], Humberto de Romans († 1277)[13], Juan de Galles († 1300)[14].

[7] Can.10. Cf. A. FLICHE, *La chrétienté romaine*, en *Histoire de l'Eglise* t.10,177-180.

[8] Cf. S. ANTONII PATAVINI, *Sermones dominicales et festivi*, 3 vols. (Patavii 1979).

[9] Cf. P. GLORIEUX, *L'enseignement au moyen âge...*: AHDLMA 35 (1968) 148-161.

[10] GUIBERT DE NOGENT, *Liber quo ordine sermo fieri debeat*: PL 156,21ss.

[11] PL 210,11ss.

[12] STEPHANUS DE BOURBON, O.P., *Tractatus de VII donis Spiritus Sancti. De diversis materiis praedicabilibus*, en *Anecdotes historiques*, ed. Lecoy de la Marche (París 1877).

[13] HUMBERTUS DE ROMANS, O.P., *De eruditione praedicatorum*, en *B. Humberti de Romanis Opera de vita regulari*, ed. J. J. Berthier, vol.2 (Romae 1889) 373-484.

[14] IOANNES WALENSIS, O.M., *Ars praedicandi*. Cf. J. G. BOUGEROL, *Manuscrits franciscains de la bibliothèque de Troyes* cód.1922.

Buenaventura ha predicado, y su predicación puede ayudarnos a esclarecer ciertos aspectos de su obra doctrinal[15].

Los tratados sobre el arte de predicar sirven, para los menos dotados, de marco donde se inserta lo que se quiere decir. Para hombres eminentes, como Buenaventura, el respeto a las normas establecidas no enerva en modo alguno el genio personal. Así, pues, en los innumerables manuscritos de sermones medievales se encuentran obras que no ofrecen otro interés que el de informarnos sobre la historia de la predicación. Otras, al contrario, por su valor teológico o retórico, rompen el molde, aparentemente rígido, en el que fueron vaciadas.

¿Cómo discernir en el sermón medieval lo esencial de lo que podríamos llamar el aparato técnico? Hay que saber que los puntos más importantes del sermón son los siguientes: el tema (a veces, el protema que introduce la plegaria), la introducción, la división, el desarrollo de las partes anunciadas, cuyo número varía en los sermones dominicales de Buenaventura entre dos y cuatro; la mayoría de los sermones tienen tres partes.

Cuando el predicador reanuda por la tarde el mismo tema de la mañana, la *collatio* comprende también los mismos momentos capitales: reanudación del tema (a veces, un nuevo protema), división, desarrollo de cada parte anunciada.

El tema de los sermones *de tempore* se toma, ordinariamente, del evangelio del día. En las grandes fiestas, la abundancia de sermones y de predicadores autoriza a éstos a tomar el tema de otro libro de la Escritura, con tal de que el tema corres-

[15] Th. M. CHARLAND, *Artes praedicandi* (París-Ottawa 1936).

ponda al asunto que quieren tratar, es decir, de la fiesta que se celebra. Para la fiesta de San Francisco, por ejemplo (bien la de la traslación, 25 de mayo, bien la de la solemnidad, 4 de octubre), se han contado más de mil sermones predicados entre la canonización (1228) y 1350.

El tema, desconocido de los Padres de la Iglesia, es de origen bastante reciente en la Edad Media. No parece que San Bernardo conociera tal exigencia. Pero, en cambio, Honorio Augustodinense, Mauricio de Sully, Alano de Lille, manifiestan su existencia y regulan su uso [16].

El tema está seguido del protema en muchos sermones universitarios, verdadera invitación a la oración. Luego, al reanudar el tema, el predicador despeja su significado, de donde se desprenderá la división de las partes y su desarrollo.

En Buenaventura, la introducción es siempre muy importante; se nota que la ha redactado cuidadosamente. El análisis de los 50 sermones dominicales del *corpus* pone de manifiesto que el hilo conductor de ese *corpus* es Jesucristo en su persona, en su enseñanza, en su acción. Jesucristo ocupa el lugar central en toda la obra de Buenaventura:

> "Certe congruum fuit ut qui medium tenebat in throno medium teneret in officio, et qui medium fuerat in via creationis medium existeret in via recreationis, ut per Verbum mundus reficeretur per quod fuerat factus" [17].

En estos sermones dominicales se trata, ciertamente, de una relectura del evangelio conforme a la enseñanza que de él ha dado en la lectura de las *Sentencias,* las apostillas escriturísticas, las cuestiones disputadas y las colaciones.

[16] Cf. J. LONGERÉ, *Oeuvres oratoires des maîtres parisiens au XIIe siècle* I (París 1975) 52-64.
[17] BONAV., *Sermo 43,* en *Sermones dominicales,* ed. J. G. Bougerol (Grottaferrata 1977) 157.

III. *EL METODO BONAVENTURIANO*

1. La "reductio"

M. D. Chenu, en su *Introduction à l'étude de saint Thomas*[1], ha estudiado, entre los diferentes tipos de actividad discursiva, el que se sitúa en oposición con la demostración: la *reductio* o *resolutio*. Pero si en Santo Tomás la aplicación más notable del análisis reductible es la de las "cinco vías", ¿sucede lo mismo con Buenaventura? Si para Santo Tomás la *resolutio* o *reductio* es el alma y la técnica de la vuelta a Dios, ¿es solamente eso para Buenaventura?

Esta cuestión ha sido muy poco estudiada hasta ahora, pero algunas investigaciones han puesto de relieve la originalidad de Buenaventura. Es normal que Santo Tomás, mucho más impregnado de Aristóteles, haga del método platónico un uso bastante diferente del que hace Buenaventura[2].

La *reductio* es, ante todo, un método lógico cuyas reglas de funcionamiento, conocidas de Platón, han sido precisadas por Juan Escoto Eriúgena. Es una de las partes de la dialéctica, la que va de lo concreto a lo abstracto, mientras la otra, la

[1] M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (París 1854) 160-162.

[2] He hablado muy poco de la *reductio* en mi *Introduction à l'étude de saint Bonaventure* 117-120 y no he destacado lo suficiente la naturaleza exacta y el alcance de la *reductio*. El estudio que me parece muy significativo es el de Guy H. Allard, *La technique de la "reductio" chez Bonaventure*, en *S. Bonaventura 1274-1974* II (Grottaferrata 1973) 395-416. Desde otro punto de vista, apunto el estudio muy interesante de R. Russo, *Riduzione bonaventuriana e riduzione husserliana*, en *S. Bonaventura, maestro di vita francescana e di sapienza cristiana* I (Roma 1976) 733-744.

divisio, va de lo abstracto a lo concreto. La *reductio* cumple dos funciones complementarias: lleva lo imperfecto a lo perfecto, así como lo incompleto a lo completo.

La *reductio* de lo imperfecto a lo perfecto se manifiesta en las tentativas del retorno de lo múltiple a lo uno; por ejemplo, de la multitud de los movimientos celestes a la unidad de la luz:

> "Secunda ratio est, quia natura temperavit ut daret inferioribus sphaeris, quae plures habent motus, stellam unam... Inter has autem rationes media ratio videtur esse probabilior, in qua ostenditur divina sapientia, quae multiformitatem ad unitatem reducit..."[3].

Lleva también lo que es posterior a lo que es anterior:

> "Si ergo posterius per illud habet reduci quod prius est in eodem genere, congruum fuit ut filii Dei efficeremur per eum qui est Filius naturalis"[4].

La *reductio*, por fin, lleva los dos extremos al medio:

> "Unde sicut in moribus documentum est quod qui vult ab uno extremorum pervenire ad medium, quasi debet declinare ad aliud extremum, sicut docet philosophus"[5].

Así, en el *Hexaëmeron*, Buenaventura va a probar cómo Cristo "opera en su persona una reducción

[3] Bonav., *II Sent.* d.14 p.2 a.1 ad 4 (II 352b).

[4] Id., *III Sent.* d.1 a.2 q.3 resp. (III 30a).

[5] Id., *II Sent.* d.33 a.3 q.1 ad 5 (II 794). La cita de Aristóteles proviene de *Ethic.* II c.5 (1106b 36-1107a 2), en la translatio "vetus" *(Arist. lat.* 14 14-16). La palabra "documentum" viene de los comentarios de la *Etica* en la Facultad de Artes. Cf. R. A. Gauthier, *S. Thomae Opera omnia* XLVII-1,114-115.

que le autoriza de derecho a ser un principio reductivo"[6].

La *reductio* lleva también —y es su segunda función— lo que es incompleto a lo que es completo. A esta forma se refiere el largo texto de *II Sent.* (d.24), donde se trata de la relación existente entre una cosa que por sí misma y por sí sola carece de razón suficiente y aquello que le proporciona esa razón suficiente. Cinco tipos diferentes pueden distinguirse en esta *reductio:*

1. *Reductio* de los principios de la sustancia a la sustancia misma. Se trata de los principios esenciales, como la materia y la forma, o de los principios integrantes, que son partes sustanciales, y como tales, sin ser sustancias, pertenecen, sin embargo, a la sustancia.
2. *Reductio* de los complementos de la sustancia a la sustancia misma; por ejemplo, el acto primero o segundo, la vida y el ser, que no son la sustancia pero que no son inteligibles fuera de una sustancia.
3. *Reductio* de las operaciones a las sustancias; por ejemplo, *reductio* de la generación a la sustancia engendrada, o de las facultades a la sustancia que las engendra.
4. *Reductio* de las imágenes a la sustancia que está en su origen; por ejemplo, *reductio* de las imágenes irradiadas por los objetos que no son esos objetos, pero se reducen a esos objetos mismos.

[6] Cf. *Hexaëm.* coll.1 n.10-39 (V 330-335). Cf. A. GERKEN, *La théologie du Verbe,* trad. franc. (París 1970) 151-166 379-394; G. H. ALLARD, *La technique de la "reductio"...* 400, quien añade: "Además, esta *reductio in medio* es una ascensión *ad actum perfectum,* porque hubiera tenido una frustración ontológica si la unión de los dos extremos no se hubiera realizado en el *medium";* se ve aquí cómo un método lógico viene a apoyar la justificación teológica de la encarnación.

5. *Reductio* de las privaciones a los hábitos a los que ellas hacen referencia[7].

La *reductio* sigue, por tanto, una dirección única, la que lleva de lo imperfecto e incompleto a lo perfecto y completo; aquí se encuentra, tal vez, uno de los límites del método de la *reductio,* si bien el carácter descendente de la *divisio* puede ser su correctivo. Pero tiene otro límite más importante, porque si la *reductio* no procede más que por parecido, semejanza y analogía, y si casi todas las realidades sobre las que se ejerce la actividad discursiva entran en esas categorías-bases del ejemplarismo, ciertas realidades permanecen absolutamente excluidas del campo de la *reductio:* son lo diverso y lo diferente, realidades irreductibles. Es la *regio dissimilitudinis:*

> "Assimilatio autem creaturae ad Deum vel est perfecta, vel sufficiens, vel ad sufficientiam disponens. Prima est in gloria, et haec non compatitur dissimilitudinem aliquam nec culpae nec miseriae; secunda in gratia, et haec compatitur dissimilitudinem miseriae, sed non culpae; tertia in charactere, et haec compatitur utramque, quia solum est gratiae gratis datae, et multum longinqua"[8].

La *reductio* bonaventuriana se extiende, pues, a toda la *regio similitudinis,* ya que, para él, el orden del pensamiento y el orden de lo real son homólogos:

> "Nam idem est principium essendi et cognoscendi"[9].

De hecho, encontramos la *reductio* en los aspectos más metafísicos de la teología bonaventuriana:

[7] *II Sent.* d.24 p.1 a.2 q.1 ad 8 (II 562-563), citado en J. G. BOUGEROL, *Introduction...* 118-119.
[8] *IV Sent.* d.6 p.1 a.un. q.2 ad 3.4.5 (IV 140b).
[9] *Hexaëm.* coll.1 n.13 (V 331).

"Pater quoniam caput non habet, cum sit innascibilis, est caput omnium, et ideo dicitur fontale principium, a quo omnia et in quem omnia per Filium reducuntur Et in hac reductione gradus est, comparando creaturas ad Filium, sed ultra comparando Filium ad Patrem non est gradus, sed ordo et origo" [10]

Cristo es "medium" y mediador

"Mediator unus est, ut reducat ad unitatem et concordiam Deum et hominem" [11]

El precepto de la caridad comprende todos los otros preceptos

"Praeceptum caritatis comprehendit omnia praecepta per quamdam reductionem omnia enim praecepta reducuntur ad illam et in illa consummantur" [12]

Tendremos ocasión de recalcar, desde este punto de vista, la importancia del opúsculo *De reductione artium ad theologiam*, que hace una síntesis de los dos movimientos, el descendente de la *divisio* y el ascendente de la *reductio* "En este movimiento de dos tiempos reside la circularidad del saber" [13]

De la metafísica a la teología, a la ética y a la física, la *reductio* está presente, hasta la ascensión mística, como por un *transitus*, al que nos incitan las últimas palabras del *Itinerarium*

"Transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem, ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo 'Sufficit nobis', audiamus cum Paulo 'Sufficit tibi gratia mea', exsultemus

[10] *I Sent* d 31 dub 7 (I 552a)
[11] *III Sent* d 2 a 1 q 3 resp (III 42b-43a)
[12] *III Sent* d 27 a 1 q 1 ad 4 (III 592b)
[13] Cf G H ALLARD *La technique de la 'reductio'* 412

cum David dicentes 'Deficit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea in aeternum' Benedictus Dominus in aeternum et dicet omnis populus 'Fiat, fiat Amen'" [14]

2 LA "PROPORTIO"

El alma humana es imagen de Dios, dice San Agustín, y es capaz de llegar a la participación de la perfección divina Una relación como ésta supone, entre Dios y el hombre, una conveniencia de orden inmediato [1]

Pero las analogías que Buenaventura descubre en la creación le llevan a desarrollar otra conveniencia, la de proporción, cuyo uso le va a permitir dar cuenta de la analogía universal En él, como dice E Gilson [2], la metafísica de la analogía se completa por una lógica de la analogía que le es muy personal La lógica de Aristóteles no puede ser, efectivamente, un instrumento de investigación satisfactoria en el interior de una metafísica ejemplarista Excelente método de exposición, cederá el paso a una dialéctica adaptada al objetivo que se propone Buenaventura el de discernir, bajo la diversidad aparente de las cosas, los hilos tenues de la analogía que las relacionan unas con otras y las vinculan a todas con Dios

En un texto admirable, Buenaventura formula con claridad el principio metafísico de semejante dialéctica

"Para los que piadosamente miraban a Cristo, la visión de la humanidad, que se hallaba patente,

[14] *Itin* c 7 n 6 (V 313b)
[1] AUG *De Trin* l 14 c 8 n 11 PL 42,1044 Este texto está entre los preferidos por Buenaventura en su teología de la imagen
[2] Cf E GILSON *La philosophie de saint Bonaventure* 184-191

> era camino para el conocimiento de la divinidad, que estaba latente Así, también el ojo de la inteligencia racional es llevado como de la mano, mediante enigmáticas y místicas figuras, al conocimiento de la divina sabiduría En efecto, no puede ser conocida por nosotros la Sabiduría invisible de Dios sino conformándose, por vía de semejanza, a estas formas de las cosas visibles, que conocemos, y manifestándonos, mediante ellas, las invisibles, que no conocemos Lo atestigua también el Apóstol en la epístola a los Romanos 'Las perfecciones invisibles de Dios se han hecho visibles, después de la creación del mundo, por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas' Y el bienaventurado Dionisio, en el libro *De hierarchia caelesti,* dice 'Ni es posible que el rayo teárquico sobrerresplandezca, sino encubierto analógicamente por la variedad de los velos o misterios sagrados y acomodado por la providencia paterna connatural y familiarmente, mediante las cosas, en cuanto se atempera a nosotros' Así, pues, las descripciones místicas contenidas en la Sagrada Escritura son los velos santos que sombrean y encubren el rayo divino, atemperándolo a nuestra capacidad de ver, y esto en tal manera que este mismo oscurecimiento se convierte en nuestra iluminación, y es elevación para nosotros y revelación de los celestiales secretos el ocultamiento de este divino rayo"[3]

Al libro de la Escritura, cuyos cuatro sentidos —literal, analógico, tropológico y anagógico— nos hacen descubrir la riqueza oculta de la palabra de Dios, se añade el libro de las criaturas; también en él tenemos que buscar, más allá del sentido literal, la enseñanza profunda, de la cual es signo la realidad visible El instrumento lógico propio para

³ BONAV *De plantatione paradisi* n 1 (V 575) Buenaventura cita Rom 1,20 y Seudo-Dionisio *(De cael hier* c 1 § 2 PG 3,121C), versión de Juan Escoto Eriugena retocada *(Dionysiaca* 733)

esta tarea es la dialéctica de la proporción. Instrumento adaptado a la ley interior que rige la esencia de los seres creados; porque, si todos los seres creados están configurados con la esencia divina, sólo poniendo en evidencia su correspondencia con el Increado, es decir, la *proportio* entre su ser participado y la esencia divina, podrá la dialéctica descubrir el sentido de la creación y su significado.

Pero la verdadera metafísica está centrada en Cristo Lo mismo cabe decir de la verdadera lógica, porque el principio es idéntico, del ser y del conocer[4]

Estamos en plena "teología", en plena analogía de la fe Cristo se convierte en la menor de los razonamientos —perdóneseme la expresión— y todas las conclusiones formulan "proporciones analógicas"

Los ejemplos de esta dialectica abundan en la obra bonaventuriana, desarrollándose los mejores en la última expresión de su pensamiento: el *Hexaemeron*[5].

De este modo, toda la filosofía natural nos habla de Cristo, Verbo de Dios, nacido y encarnado, haciendo intervenir esta "relación de proporción", gracias a la cual todos los seres participados son como renglones de un inmenso libro que nos habla de Dios[6].

La dialéctica de la *proportio* le parece a Buena-

⁴ *Hexaem* coll 1 n 13 (V 331) "Idem es principium essendi et cognoscendi", ibid, n 30 "Haec est logica nostra, haec est ratiocinatio nostra, quae habenda est contra diabolum, qui continuo contra nos disputat" (V 334)
⁵ Cf *Hexaem* coll 1 n 21-29 (V 333-334)
⁶ *Red art* n 20-21 "Praedicat igitur tota naturalis philosophia per habitudinem propositionis Dei verbum natum et incarnatum" (V 324) Cf W RAUCH *Das Buch Gottes* (Munchen 1961)

ventura, por tanto, el único método lógico para progresar y elevarse en la vía iluminativa, "descubriendo la presencia secreta de Dios en el interior de cada uno de los seres que encontramos a lo largo del camino"[7], porque es la única estrechamente modelada sobre la estructura íntima de las cosas, la que aparece sólo en el momento en que uno tiene la experiencia de Dios

Nos encontramos muy lejos de la perspectiva en la que Santo Tomás ha tratado de la analogía Puede parecer que, en ambos maestros, las palabras, incluso ciertos textos, se corresponden, pero el espíritu del que proceden es profundamente distinto Mientras la analogía tomista es tan pronto disimilitud como similitud, la analogía bonaventuriana reviste un carácter radicalmente dinámico y positivo Por eso aparece en su modo lógico propio, como medio de conocimiento eficaz, porque San Buenaventura privilegia con mucha insistencia su función "anagógica"

3 LAS "RATIONES NECESSARIAE"

A causa de su parentesco espiritual con San Anselmo, San Buenaventura ha considerado con una atención particular la argumentación por las razones necesarias, porque se dio cuenta muy pronto de su valor y eficacia para la teología trinitaria

El conocimiento teológico difiere, efectivamente, del simple conocimiento de fe en el sentido de que investiga la inteligibilidad de las realidades

[7] *Red art* n-26 "Patet etiam, quam ampla sit via illuminativa, et quomodo in omni re, quae sentitur sive quae cognoscitur, interius lateat ipse Deus" (V 325)

cuyo conocimiento suministra la fe En el interior de la analogía de la fe, la razón teológica va a utilizar un modo de investigación al que la escolástica le ha dado el nombre de *modus inquisitivus sive perscrutatorius*[1]

Esta intervención de la razón tiene, en efecto, un doble fin hacer explícito lo que estaba implícito, deduciendo conclusiones teológicas a partir de los artículos de fe, y probar, es decir, hacer inteligibles esos mismos artículos de fe por medio de razones o de conveniencias[2]

Santo Tomás concede a las analogías una fuerza muy relativa[3] San Buenaventura, al contrario, piensa que el trabajo del teólogo es descubrir las analogías allí donde no existe ningún motivo para recurrir a la Sagrada Escritura Su posición se explica por la relación que, según él, se da entre el conocimiento demostrativo y el conocimiento de fe[4]

Sobre un mismo enunciado puede haber, por tanto, conocimiento teológico y de fe La teología no suplanta la fe, le deja todo el mérito de su asentimiento[5] Los argumentos racionales, las demostraciones científicas y la ciencia que ellas engendran son compatibles con la fe

Se encuentra en el *Breviloquium* una magistral

[1] *I Sent* prooem q 2 resp (I 10) *Brevil* prol (V 201-202) Cf G SOHNGEN *Bonaventura als Klassiker der analogia fidei* Wissenschaft und Weisheit 2 (1935) 97-111, Th SOIRON *Vom Geist der Theologie Bonaventura* ibid, 1 (1934) 2-38

[2] *I Sent* prooem dub 2 (I 23), *III Sent* d 24 a 2 y 2 fund 4 (III 520), *I Sent* prooem q 1 resp (I 8)

[3] S THOMAS *Summa theol* I^a-I^{ae} q 1 a 8, *In Boeth de Trin* q 2 a 3

[4] *I Sent* prooem q 2 ad 6 (I 11), *III Sent* d 24 a 2 q 2 ad 2 (III 521)

[5] *Brevil* p 1 c 1 (V 210-211), *De myst Trin* q 1 a 2 resp (V 54-55)

demostración de la argumentación por las razones necesarias destinada a procurar la inteligencia de la fe. Los términos empleados lo dicen: *Ratio autem ad haec intelligendum haec est...* Conforme a su intención, San Buenaventura no pretende salir de la fe. La Escritura nos enseña que Dios es primer principio. Nosotros lo creemos con certeza por la fe infundida por Dios en nuestros corazones. La autoridad de Dios, que nos revela lo que él es, da a nuestra fe una certeza infalible. Y sobre ella se va a apoyar nuestra razón para adquirir una inteligencia más profunda. Ciertamente, la conclusión a la que llegamos es obra de razón trabajando en el interior de la fe. Pero es, ante todo, obra de razón; por consiguiente, la conclusión no participa de la infalibilidad de la fe. El teólogo es falible. Le hace falta, para permanecer en la verdad y eliminar todo riesgo de error, proceder con un rigor absoluto. Avanzando paso a paso, asegurando, en cierto modo, sus conquistas a medida de sus avances, no quiere sacar del dato revelado más de lo que contiene.

Esto podría comprobarse en cualquiera de los capítulos del *Breviloquium*[6], porque en cada uno de ellos el punto de partida de la explicación es artículo de fe: Dios es primer principio. Cada consecuencia que saca Buenaventura hasta la última se vincula a la precedente como incluida en su "comprensión".

Una dialéctica así es, como se ve, una mezcla de conocimiento intuitivo y de lógica rigurosa. Por una parte, la conexión que el alma creyente percibe entre los eslabones sucesivos de la cadena está asegurada, en su valor de inteligibilidad, por la luz

[6] Cf. S. BONAVENTURE, *Breviloquium*, trad. franc., prologue, introduction (París 1966) 36-48.

de la fe infundida en nosotros por el maestro interior. Por otra parte, la razón, adiestrada por un largo aprendizaje gramatical y dialéctico, le proporciona a este conocimiento intuitivo la ayuda de su rigor lógico.

La audacia de semejante empresa constituye la originalidad del *Breviloquium.* Ningún teólogo antes de San Buenaventura había intentado construir sobre esta dialéctica una síntesis de la teología. San Anselmo, de quien se ha podido decir que encuentra en San Buenaventura un extraordinario discípulo e intérprete[7], ha puesto a punto un método de demostración. En Buenaventura encontramos no sólo el vocabulario, sino también la escritura interna de dicho método, aun cuando la axiomática anselmiana sea muy diferente de la del *Breviloquium. Convenientia, necessitas, rationes necessariae,* son palabras anselmianas incorporadas al vocabulario bonaventuriano. La *concatenatio, contextio,* es decir, las cadenas de razones, existen sin que la palabra aparezca en la pluma de Buenaventura.

Podríamos también descubrir alguna relación entre la intención profunda del *Breviloquium* y los términos por los que San Anselmo presenta el *Cur Deus homo?* al papa Urbano II[8]. En realidad, Buenaventura llega más de cien años después de San Anselmo. El *Fides quaerens intellectum* anselmiano ha encontrado en él una resonancia innegable. Pero la demostración anselmiana no demuestra

[7] J. DE GHELLYNCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (Bruges 1948) 85 y nt.6.

[8] PL 158,259C-260B. Cf. R. ROQUES, *La méthode du Cur Deus homo? de saint Anselme de Cantorbéry,* en *Structures théologiques. De la Gnose à Richard de Saint-Victor* (París 1962) 243-293.

verdaderamente la fe[9]. Buenaventura ha superado el punto de vista anselmiano. Llegando en el *Breviloquium* al punto último de la analogía de la fe, sitúa su dialéctica más allá de la prueba del signo a signo, que juzga insuficiente, y se aproxima, evidentemente, a la prueba absoluta de la fe.

En el *Itinerarium,* las razones necesarias se aplican al concepto del soberano Bien. La concepción bonaventuriana del ser como amor liberal, infinitamente dinámico y activo, aparece entonces en plena luz[10]. Asimismo, en el *Hexaemeron,* la convergencia de todas las luces que podemos espigar gracias a las razones necesarias aumenta la inteligencia del misterio considerando en Dios su perfección, la difusión de su amor y su poder de producción[11]. En las cuestiones disputadas *De mysterio Trinitatis,* el "libro de vida" adquiere valor demostrativo en la luz de la fe. San Buenaventura cree legítimo pasar, en el modo analógico, de la actividad íntima del alma a la vida íntima de Dios[12].

En la perspectiva ejemplarista que es la suya, Buenaventura desarrolla, pues, una argumentación ontológica paralela al esquema anselmiano, que le permite probar cómo, partiendo del primer principio, la participación ontológica interviene en todos los grados del ser según la doble modalidad de inmanencia o presencialidad y de trascendencia del Bien. La acción de remontarse en la escala de todas las cosas nos lleva a encontrar al Ser divino, hacia el que nos conduce todo ser. Pero en cada

[9] Cf R ROQUES o c, 290-291
[10] *Itin* c 6 n 1-2 (V 310-311)
[11] *Hexaem* coll 11 n 5 (V 381)
[12] Cf *De myst Trin* q 1 a 2 resp (V 54-55) Lo mismo *Brevil* p 1 c 1 (V 210), *Itin* c 5 (V 308), *Hexaem* coll 11 n 1 5 (V 380 381)

categoría de ser, Dios está representado no sólo como Dios, sino también como Trinidad, según lo sugiere la analogía de la fe[13].

Aquí abajo, ciertamente, es imposible alcanzar la Trinidad en sus razones eternas. Pero la luz de la fe nos abre una nueva perspectiva para contemplar el sentido divino de las cosas, para verlas partiendo de Dios. Permanece, por tanto, la esencia del misterio. Lo que quiere San Buenaventura, y no quiere más que esto, es intentar fundamentar la existencia de un tan gran misterio, que sin eso, sería captado como un simple hecho. Sin confundir naturaleza y sobrenatural, considera posible una visión sobrenatural de las cosas naturales. Los conceptos son materialmente los mismos, pero formalmente son del todo diferentes[14].

El recurso, tan frecuente, de Buenaventura a las *rationes necessariae* evidencia el aspecto dinámico de su teología y nos hace dudar de su adhesión a la teología negativa del Seudo-Dionisio. Si a veces hace referencia a ella, parece que sea más por fidelidad al doctor de la mística que por una necesidad intelectual que le impusiera su propia orientación teológica.

4. EL ARGUMENTO "EX PIETATE"

El argumento *ex pietate* se encuentra con bastante frecuencia en San Buenaventura[1]. Se le

[13] *De myst Trin* q 1 a 1 resp (V 49-50), *Red art* n 26 (V 325)
[14] *De myst Trin* q 1 a 2 resp (V 54) La misma argumentación se encuentra en la *Summa fratris Alexandri* 1 1 n 10 (I 19-20)
[1] P ej , *III Sent* d 1 a 2 q 2 (III 21-28), sobre el motivo de la encarnación, d 23 a 1 q 2 (III 474-477), sobre la funcion de la voluntad en la fe, *Brevil* p 1 c 2 (V 211)

puede definir así, siguiendo a R. Guardini: entre dos proposiciones teológicas de las que una está teóricamente más cerca de la verdad y la otra prácticamente es más religiosa, la segunda es más probable[2].

El uso que Buenaventura hace de este argumento se apoya en la actitud que ha adoptado en el prólogo del *Comentario de las Sentencias:* la teología es una ciencia práctica y especulativa a la vez[3]. La teología no es la ciencia de la práctica, pero por el conocimiento que le da al hombre tiene una influencia práctica, es fuente de sabiduría. El objetivo de la teología es, por tanto, el conocimiento de la verdad, al mismo tiempo que la purificación moral y la elevación del corazón para llegar a una perfecta sabiduría[4]. En esta perspectiva, el argumento *ex pietate* es, tomado en sí mismo, la actitud lógica que responde a una exigencia de la fe vivida. Debemos tener el concepto más elevado posible de Dios: *altissime;* al mismo tiempo, nuestra vida debe estar orientada hacia su amor: *piissime.* Cinco textos entresacados de las distintas obras de Buenaventura permiten determinar exactamente el sentido de las palabras.

El primer texto, por razón de su fecha, es el de las cuestiones disputadas *De mysterio Trinitatis.* El artículo 2 de la cuestión 1 circunscribe el problema siguiente: si la verdad del misterio de la Trinidad es creíble, ¿qué motivo nos impulsa y nos obliga a creerlo?[5]

[2] Cf. R. Guardini, *Das argumentum ex pietate beim hl. Bonaventura und Anselm Dezensbeweiss:* Theol. u. Glaube 14 (1922) 156-165.
[3] Cf. *I Sent.* prooem. q.3 (I 12-13).
[4] Cf. B. Rossenmüller, *Die religiöse Erkenntnis nach Bonaventura:* BGPTM 25 (Münster 1925) 146-148 174.
[5] *De myst. Trin.* q.1 a.2 resp. (V 55-56).

La respuesta es sencilla: si el misterio de la Trinidad es el fundamento de la fe cristiana, este fundamento debe ser inatacable. El triple testimonio del libro de la creación, del libro de la Escritura y del libro de la vida nos permite que apoyemos en una certeza suficiente nuestra adhesión a la verdad revelada. Los dos primeros testimonios son clásicos, pero el tercero es auténticamente bonaventuriano: el libro de la vida es, en cierto modo, el testimonio que Dios se da de sí mismo en lo íntimo de nosotros mismos por el hecho de que la vida es la luz que ilumina a cada hombre que viene a este mundo. Esta iluminación comprende dos grados de participación. El primer grado constituye la luz innata; el segundo eleva al que renace del agua y del Espíritu, es la luz infusa de la fe. La continuidad de estas dos luces es importante a los ojos de Buenaventura, porque, para él, la fe, en cuanto que es *habitus* o cualidad espiritual y estable que perfecciona el alma a través de sus facultades, se sitúa en el punto de convergencia de esas dos luces.

El libro de la vida da, pues, por sí mismo, de una manera explícita y expresa, un testimonio irrefragable de la Trinidad a los que ven a Dios a cara descubierta en la gloria del cielo.

Para nosotros que vivimos aquí abajo, este testimonio reviste una eficacia en la medida de nuestra capacidad para recibirlo. La luz, innata naturalmente en el hombre, aparece como el reflejo del rostro de Dios. Esta luz ilumina la razón de cada uno, es la fuente del sentido de Dios, del *sentire de Deo.*

Sentire de Deo altissime es escuchar la razón, que nos dice: Dios existe por sí mismo. *Sentire de Deo piissime* es escuchar la razón, que nos dice:

todo existe por Dios. Todos los hombres comparten este sentido de Dios: cristianos y judíos, musulmanes y herejes. Pero, para ir más lejos y poseer el sentido de Dios-Trinidad, nos es necesaria la luz de la fe, que eleva la razón por encima de sí misma y la hace adherirse a una verdad que la supera por todas partes.

En el *Breviloquium,* Buenaventura condensa la conclusión de las cuestiones disputadas. Pero es interesante observar cómo presenta su tema: la fe es principio del culto de Dios[6]. Es, igualmente, el fundamento de la doctrina según la piedad. Y nos enseña cómo *sentire de Deo altissime et piissime:* creer que Dios es uno y trino.

Una nueva noción entra en juego, la de *pietas.* Esta noción esclarece singularmente nuestro propósito. La piedad es el culto de Dios. Ese es su sentido más integral[7]. En el desarrollo del discurso, Buenaventura precisa que, si bien el culto de Dios comprende un acto exterior y un acto interior, sólo el acto interior puede ser, hablando con propiedad, un acto de piedad. Así entendida, la *pietas* aparece como la actitud interior fundamental con relación a Dios. Recubre todo el ámbito de las virtudes teologales.

Esto es, por lo demás, lo que se expone con toda claridad en el tercer texto seleccionado, el de la colación 3: *De septem donis Spiritus Sancti*[8]. La piedad, que no es otra cosa que culto interior de Dios, consiste en la veneración de Dios, veneración en la que se mezclan adoración y temor. Para ser *pius* se necesita, por tanto, *sentire de Dio altissime et piissime cum reverentia et timore.*

[6] *Brevil.* p.1 c.2 (V 211).
[7] Cf. *III Sent.* d.9 a.2 q.3 resp. ad 6 (III 217-219).
[8] *De septem donis* coll.3 n.5 (V 469).

Como el árbol está arraigado en la tierra, nosotros estamos arraigados en Dios. La piedad es, pues, como una vuelta hacia nuestros orígenes, hacia nuestra raíz. Rechazar este aspecto es rehusar llegar a ser lo que somos. Aceptarlo es vivir. Volver a las fuentes de nuestro origen, *refundare se super originem suam,* es, por lo mismo, esencial a la piedad:

> "Pietas nihil aliud est quam piae, prima et summae originis pius sensus, pius affectus et pius famulatus"[9].

El cuarto texto que hay que citar es el del *Hexaëmeron* (coll.9):

> "De Deo summe est sentiendum et altissime. Hoc autem tripliciter: de Deo sentiendum est altissime et piissime, altissime et verissime, altissime et optime"[10].

El quinto texto, que encontramos en el pequeño opúsculo *De regimine animae*[11], es muy significativo. Después de haber desarrollado, en términos parecidos a los que ya hemos encontrado, cómo *sentire de Deo altissime et sentire de Deo piissime,* Buenaventura profundiza de modo apreciable su pensamiento: *sanctissime de optimo Deo sentiendum est.* La santidad de Dios no parece aquí como la muestra al Antiguo Testamento: santidad hecha de poder espantoso y misterioso, capaz, al mismo tiempo, de aniquilar y de bendecir, de cólera y de perdón. El Dios inaccesible es el Santo de Israel. Su santidad puede manifestarse amorosamente; es, ante todo, metafísica.

[9] Ibid.
[10] *Hexaem.* coll.9 n.24 (V 376).
[11] *De reg. animae* n.1-2 (VIII 128).

Es importante subrayar que la Edad Media utiliza raramente la noción de santidad en su acepción verdadera, la de la Escritura, que es la cualidad suprema de la misma existencia divina. Los teólogos medievales relacionan la noción de santidad, en primer lugar, con la perfección moral del querer divino. Alabando a Dios como los serafines, el hombre lo proclama tres veces santo. Santo como teniendo en sí mismo la santidad infinita; santo como amando la santidad en los otros; santo como aborreciendo lo que es contrario a la santidad. Así se identifican las categorías de santidad y de amor.

Si el argumento *ex pietate* tiene su complejidad por fundarse en la subjetividad humana, no hay que confundirlo con el argumento de conveniencia, cuyo fundamento es, propiamente, objetivo. Uno y otro no tienen, por eso, menos valor teológico [12].

[12] Sobre el argumento de conveniencia, cf. A. GERKEN, *Bonaventuras Konvenienzgründe für die Inkarnation des Sohnes:* Wiss. u. Weish. 23 (1960) 131-146.

TERCERA PARTE

LA OBRA

A) LA OBRA ESCRITURARIA

Las obras escriturarias de San Buenaventura pueden parecerle a un lector moderno de un interés relativo. En realidad, una lectura seria revela las inquietudes teológicas y pastorales del maestro, preocupado por darle a la Escritura su verdadero lugar en la enseñanza de la teología, interesado también por introducir a sus estudiantes, futuros predicadores y confesores, en el estudio de la palabra de Dios.

I. *EL LUGAR DE LA ESCRITURA EN LA TEOLOGIA BONAVENTURIANA*

La renovación teológica, cuyo apogeo marca el siglo XIII, viene precedida de una larga preparación. Dos nombres dominan ya el siglo XI, el de San Anselmo, cuyas elevadas disertaciones tienen una influencia segura sobre el pensamiento de Buenaventura, y el de Beda el Venerable, cuyo trabajo humilde e intenso ha sido considerable en la formación de la civilización carolingia [1]. Los dos fueron los precursores de la elaboración teológica. Ambos estuvieron también, y principalmente, en la base de la renovación bíblica.

A partir del III Concilio de Letrán (1179) no se trata ya solamente del esfuerzo de algunos especialistas, continuadores de las escuelas monásticas. Después de Hugo de San Víctor y sus discípulos, Ricardo y Andrés [2], son los maestros *in sacra pagi-*

[1] Cf. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique* 90.

[2] Cf. J. CHATILLON, *L'école de Saint-Victor:* Communio 6 (1981) 63-76.

na, Pedro Comestor[3], Pedro el Cantor[4] y Esteban Langton[5], quienes renuevan la exégesis bíblica.

A su vez, San Francisco y Santo Domingo estimulan esta renovación y llevan la frescura evangélica a través de toda la cristiandad La razón profunda de la opción que hizo Buenaventura ingresando en los Menores es precisamente esta "vuelta al Evangelio" Y esta vuelta al Evangelio va a influir considerablemente en la evolución de los estudios bíblicos A comienzos del siglo XIII la enseñanza de la Sagrada Escritura rebasa los claustros, los estudiantes de la Universidad concurren solícitos en torno a las cátedras de los que "dispensan espíritu y vida"[6], los maestros *in sacra pagina*

Pero esta evolución lleva consigo una modificación en la técnica misma de la exégesis Se pasa de la simple lectura comentada, la *lectio* de la Biblia, a una enseñanza más completa La historia del término *sacra pagina* es significativa a este respecto. *Sacra pagina* ya no designa solamente la Biblia, sino que "se enriquece de todo un conjunto de nociones suscitadas por cuestiones, para convertirse en materia de estudio y de enseñanza distinta del solo conocimiento escriturario"[7].

En San Agustín como en San Gregorio, las cuestiones propendián a explicar ciertos pasajes oscuros de un libro o de un conjunto de libros de la Escritura. Ahora rebasan poco a poco este programa primitivo para tratar de problemas que no tienen nada que ver con las cuestiones escriturarias.

[3] Cf *Mag P Lombardi Sententias* 3ª ed t II (Grottaferrata 1981) prolegóm 39*-44*

[4] Cf DTC, s v *Pierre Cantor*

[5] Cf *Mag P Lombardi Sententiae* 44*-52*

[6] SAN FRANCISCO *Testamento San Francisco* (BAC), p 122

[7] J DE GHELLINCK *Le mouvement théologique* 40

Hay que advertir, por otro lado, que la expresión *sacra pagina*, empleada en las cartas pontificias de Inocencio III, de Honorio III, de Gregorio IX, se encuentra en Suecia, en Irlanda y en Bolonia hasta 1364 Pero ni Roberto Grosseteste en Oxford, ni Rogelio Bacon en París, ni incluso San Buenaventura la emplean Expresiones rivales le han hecho la competencia y han terminado por eliminarla completamente[8] Buenaventura prefiere *sacra scriptura*[9]. Más adelante tendremos ocasión de estudiar el sentido de esta expresión, que por otra razones rebasa ampliamente, en la terminología bonaventuriana, el estricto campo de la exégesis Sea de ello lo que fuere, la Biblia sigue siendo siempre el libro básico de la enseñanza teológica de los maestros[10].

La técnica de la enseñanza abandona poco a poco la suavidad de los Victorinos y la unción de un San Bernardo, pero el programa elaborado por Hugo de San Víctor en su *Eruditio didascalica* ha sido realizado por los tres maestros *in sacra pagina* que hemos citado, testigo Pedro el Cantor

> "La enseñanza de la Escritura consiste en tres cosas leer, disputar y predicar la lectura es el fundamento la disputa, las paredes la predicación, el techo"[11]

Pedro el Mangeur, en particular, ha desempeñado un papel importante durante todo el siglo XIII

[8] Para Rogerio Bacon, *Opus minus De studio theologiae* ed J S Brewer, Rolls Series, XV 328 Para Buenaventura *Brevil* prol (V 201) Cf A KLEINHANS *Der Studiergang der heil — Schrift im XIII u XIV Jahrhundert* Biblia 14 (1933) 385-386

[9] La expresion *sacra pagina* no aparece ni una sola vez en la obra bonaventuriana

[10] Cf B SMALLEY *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1952) XV

[11] P CANTOR *Verbum abbreviatum* c 1 PL 205,25

con su *Historia Scolastica.* Al lado de la *Glossa* y de las *Sentencias,* este tratado trae una visión histórica del destino religioso de la humanidad. En Oxford y en los Predicadores, la *Historia* es un libro básico [12]. En París y en los Menores sólo la Biblia se impondrá a maestros y estudiantes, aunque se cite con gusto la *Historia.*

En cuanto a Esteban Langton, su enseñanza exegética se ejerce en tres direcciones: quiere, ante todo, perfeccionar la técnica de la exégesis moralizante para uso de los predicadores; aspira luego a extraer la doctrina misma de la Escritura; les hace ver finalmente a sus estudiantes cómo hay que manejar y armonizar el aparato complicado de las *Glossae,* distinguiendo la letra del sentido tropológico, comparando las lecturas diferentes en las *Glossae* y en el texto para llegar a una mejor inteligencia de la Escritura [13]. La tradición exegética inaugurada por Langton será seguida por los maestros hasta la entrada en escena de los Mendicantes, que modifican poco a poco el carácter de la enseñanza de la Sagrada Escritura. Las conclusiones tropológicas les interesan menos que la teología bíblica. Claro es que la predicación sigue siendo el verdadero objetivo de la enseñanza escolar de la Biblia:

> Exponer y enseñar el Evangelio de Dios es predicar el verbo divino [14].

El proceso técnico de la exposición difiere sensiblemente entre los Predicadores y los Menores. En Saint-Jacques, los maestros, guiados por Hugo de

[12] Cf. A. KLEINHANS, *Der Studiergang* 390.
[13] Cf. B. SMALLEY, *The Study* 267.
[14] BONAV., *In Lucam* prooem. n.5 (VII 4). Texto que puede aproximarse al de Pedro Cantor.

Saint-Cher [15], pasan algún tiempo revisando el texto y corrigiéndolo antes de *leerlo.* En los Menores de París, desde Juan de la Rochela [16] se *expone* con más gusto, y después de la *lectio* se estudian las cuestiones planteadas por el texto.

Cuando en 1243, una vez tomado el hábito de los Menores, comienza Buenaventura sus estudios teológicos según un estatuto que fue adoptado poco a poco por todas las universidades del mundo cristiano, pasó primeramente por el ciclo de los cinco años de oyente, asistiendo regularmente a todas las *lectiones* del biblista, del sentenciario, del maestro; lecciones que se daban *ad scholas fratrum,* como se decía entonces, entendiendo esencialmente con el término *schola* la sala de clase. Así conoció como biblista a Guillermo de Melitón; como sentenciario, a Eudes Rigaud; como maestros, a Alejandro de Halés y a Juan de la Rochela, del que recibió, ciertamente, una u otra enseñanza bíblica.

Después de este primer ciclo universitario, Buenaventura fue admitido a la *lectio* como bachiller bíblico. Había reunido durante sus años de oyente unas notas personales y podía servirse de las *postillae* que poseía la biblioteca del maestro y del convento.

El texto de la Biblia, estatuido en 1226 por un comité de doctores parisinos, era la Biblia *glossata,* es decir, un texto en el que estaban mezclados paráfrasis y comentarios, y que se llamaba *Biblia de littera et apparatu parisiensi* [17].

[15] Hugo de Saint-Cher enseñó en Saint-Jacques de 1230 a 1235. Siguió, después de haber sido elegido provincial, luego cardenal, supervisando la escuela bíblica que había creado.
[16] Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (París 1944) 144-145; P. GLORIEUX, *Répertoire.*
[17] Cf. A. M. IOSA, *Un cod. mss. de la bibl. Anton.* (Padova

Rogelio Bacon tuvo gran interés por restaurar el texto original de San Jerónimo, y le rogó al Papa que nombrara una comisión de maestros competentes para revisar el texto de la Vulgata [18]. Fue el dominico Hugo de Saint-Cher quien emprendió esta obra de larga duración, y publicó un *Correctorium,* que depende de las notas de Esteban Langton y de Andrés de Saint-Víctor, pero que les supera, con mucho, por su exigencia crítica. El *Correctorium* más científico fue el del maestro franciscano Guillermo de la Mare, llevado a cabo durante su regencia parisina, en 1274-1275 [19].

La *Glossa* que acompaña el texto parisino de la Biblia tiene una historia oscura e imperfectamente conocida [20].

Se trata de una obra compleja, obra de recopiladores distintos, cuyos títulos se establecen con grados diversos de certeza o de probabilidad. La actividad de Anselmo de Laon ha sido ciertamente preponderante en esta recopilación. Se encontraría así en el origen de la *Glossa interlinearis,* que se refiere a la explicación de las palabras mismas del texto sagrado, y en el de la *Glossa ordinaria,* o marginal, que explica pasajes enteros apelando a las citas de los Padres o de los autores declarados

1886) 48-49. Se trata del cód. *Padova,* Anton. 492, f.136r: Expliciunt correctiones Bibliae parisiensis.

[18] Cf. *Opus minus,* ed. J. S. Brewer, 337 353; *Compendium studii* 459. Cf. B. SMALLEY, *The Study* 332.

[19] Cf. Th. WITZEL, *De fr. Rogero Bacon eiusque sententia de rebus biblicis:* AFH 3 (1910) 201 nt.5; H. DENIFLE, *Die Handschriften der Bibel-Korrektorien des 13. Jahrhunderts:* ALKG 4 (1868) 263-601. Se encuentra el *Correctorium* de Guillermo de la Mare en varios manuscritos, de los que dos llevan su nombre: *Einsiedeln* 28 et *Firenze,* Laur., Plut. XXV, sin. cód.4.

[20] Cf. B. SMALLEY, *The Study* 44-46; ID., *La Glossa ordinaria:* RTAM 4 (1937) 372-399; J. DE BLIC, *L'oeuvre exégétique de Waldrid Strabon et la Glossa ordinaria:* RTAM 16 (1949) 5-28; LTK, art. *Glossen.*

"auténticos". Pedro Lombardo le aseguró su éxito introduciéndola en París [21]. En lo sucesivo, la *Glossa* es autoridad.

Una palabra, finalmente, sobre algunas expresiones técnicas en uso durante la Edad Media, y de las que tenemos que precisar el sentido exacto.

Glossa y *Glossula* están reservadas a la *Glosa* marginal e interlineal. Un *glossarium* es un compendio de la *Glossa.*

Postilla parece derivada de la expresión *post illa verba,* que empleaba el lector para comentar el texto que acababa de leer. Esta palabra designa, prácticamente, todos los comentarios que intercalan una breve exposición entre los pasajes de la Sagrada Escritura o *loci* [22]. *Expositio* y *lectura* se emplean también, pero su sentido no está elucidado todavía plenamente, a no ser que se trate simplemente de sinónimos de *postilla.*

Ahora podemos responder a la cuestión anunciada en el título: ¿Qué lugar ha querido darle Buenaventura a la Escritura en la teología? Entre los textos en los que nos ha expuesto su pensamiento, consignaré aquí el prólogo del *Breviloquium,* consagrado más directamente a las cuestiones que nos interesan.

Dos motivos han movido a Buenaventura a componer el *Breviloquium.* El primero es que él ha querido hacerles ver a los maestros que la doctrina revelada está contenida completamente en la Escritura. Pero el trabajo es tan largo y tan ingrato para extraerla, los escritos de los Padres y de los doctores de los que hay que servirse son tan difusos, que, a petición de sus hermanos, decidió re-

[21] Cf. *Mag. P. Lombardi Sententiae* t.1 (Grottaferrata 1971) prolegóm. 46*-88*.

[22] Cf. B. SMALLEY, *The Study* 270.

dactar una suma de la verdad teológica, "añadiendo brevemente a la exposición de la doctrina razones propias que faciliten su inteligencia"[23].

El segundo motivo es que los jóvenes teólogos, menos aplicados, sin duda, que sus mayores a la lectura asidua de la Escritura, más atraídos por las *Sentencias* o las cuestiones disputadas, incluso por los filósofos, pierden el gusto de la Escritura. La encuentran incierta, sin orden, como una selva oscura. Buenaventura quiere, pues, mostrarles la importancia primordial de la Escritura e iniciarlos en sus géneros literarios y en sus métodos propios.

Al primer objetivo corresponde el cuerpo del *Breviloquium,* dividido en siete partes. Al segundo, el prólogo, que agrupa tres temas distintos: una breve introducción mostrando la importancia de la Escritura, su origen, su metodología, su coronación; luego, el cuerpo del prólogo, que forma el tratado de hermenéutica más completo de la Edad Media; por fin, los objetivos del autor.

San Buenaventura ha escogido como tema de su introducción el texto de la epístola a los Efesios 3,14-19. Comentando este texto, según acostumbra a hacerlo en los sermones, en las colaciones o incluso en el prólogo del *Super Sententias,* Buenaventura descubre en él los fundamentos de la enseñanza de la Sagrada Escritura: *sacra scriptura quae theologia dicitur*[24].

La enseñanza del maestro consiste en *leer,* es decir, explicar la Escritura, revelación del Padre. Realiza este trabajo no como lo haría exponiendo el texto de cualquier autor humano, sino refiriéndose al origen divino de la Palabra. Es el hombre interior quien actúa en el maestro, sacando de la luz del Espíritu que Cristo le trae habitando en su corazón la capacidad de comprender la revelación del Padre y de enseñarla a los otros. Para Buenaventura, el teólogo debe buscar la sabiduría, y su teología es "conocimiento piadoso de la verdad aprehendida por la fe"[25] antes de que lo sea para los que reciben su enseñanza.

El carácter que Buenaventura le atribuye a la Escritura explica en parte por qué emplea, indistintamente, *scriptura sacra* y *theologia* para designar el estudio y la enseñanza. *Scriptura sacra* significa, a la vez, el objeto material de la teología, el texto mismo contenido en la Biblia; significa también el trabajo de la fe reflexionando sobre sí misma. En este segundo sentido, la teología es una ciencia, puesto que se trata de un conjunto de conocimientos organizados.

Finalmente, la Escritura es la Palabra de la vida eterna, cuyo germen poseemos desde aquí abajo. Estudiando la Palabra, poniéndola en práctica, el teólogo se orienta hacia la eterna bienaventuranza, que será su plenitud. Ahora vemos por qué Buenaventura considera la teología como una etapa en la ascensión del alma hacia la sabiduría, última etapa antes de la visión del cielo.

II. *LA INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA ESCRITURA*

En el prólogo de las *Postillae super Lucam,* en torno al tema elegido: *Spiritus Domini super me,*

[23] *Brevil.* prol., §6 n.5 (V 208).

[24] *Brevil.* prol. n.1 (V 201). Cf. J. G. BOUGEROL, *Une théologie biblique de la révélation,* en *La sacra Scrittura e i Francescani* (Roma 1973) 95-104.

[25] *De septem donis* coll.4 n.5 (V 474).

dactar una suma de la verdad teológica, "añadiendo brevemente a la exposición de la doctrina razones propias que faciliten su inteligencia"[23].

El segundo motivo es que los jóvenes teólogos, menos aplicados, sin duda, que sus mayores a la lectura asidua de la Escritura, más atraídos por las *Sentencias* o las cuestiones disputadas, incluso por los filósofos, pierden el gusto de la Escritura. La encuentran incierta, sin orden, como una selva oscura. Buenaventura quiere, pues, mostrarles la importancia primordial de la Escritura e iniciarlos en sus géneros literarios y en sus métodos propios.

Al primer objetivo corresponde el cuerpo del *Breviloquium,* dividido en siete partes. Al segundo, el prólogo, que agrupa tres temas distintos: una breve introducción mostrando la importancia de la Escritura, su origen, su metodología, su coronación; luego, el cuerpo del prólogo, que forma el tratado de hermenéutica más completo de la Edad Media; por fin, los objetivos del autor.

San Buenaventura ha escogido como tema de su introducción el texto de la epístola a los Efesios 3,14-19. Comentando este texto, según acostumbra a hacerlo en los sermones, en las colaciones o incluso en el prólogo del *Super Sententias,* Buenaventura descubre en él los fundamentos de la enseñanza de la Sagrada Escritura: *sacra scriptura quae theologia dicitur*[24].

La enseñanza del maestro consiste en *leer,* es decir, explicar la Escritura, revelación del Padre. Realiza este trabajo no como lo haría exponiendo el texto de cualquier autor humano, sino refiriéndose al origen divino de la Palabra. Es el hombre interior quien actúa en el maestro, sacando de la luz del Espíritu que Cristo le trae habitando en su corazón la capacidad de comprender la revelación del Padre y de enseñarla a los otros. Para Buenaventura, el teólogo debe buscar la sabiduría, y su teología es "conocimiento piadoso de la verdad aprehendida por la fe"[25] antes de que lo sea para los que reciben su enseñanza.

El carácter que Buenaventura le atribuye a la Escritura explica en parte por qué emplea, indistintamente, *scriptura sacra* y *theologia* para designar el estudio y la enseñanza. *Scriptura sacra* significa, a la vez, el objeto material de la teología, el texto mismo contenido en la Biblia; significa también el trabajo de la fe reflexionando sobre sí misma. En este segundo sentido, la teología es una ciencia, puesto que se trata de un conjunto de conocimientos organizados.

Finalmente, la Escritura es la Palabra de la vida eterna, cuyo germen poseemos desde aquí abajo. Estudiando la Palabra, poniéndola en práctica, el teólogo se orienta hacia la eterna bienaventuranza, que será su plenitud. Ahora vemos por qué Buenaventura considera la teología como una etapa en la ascensión del alma hacia la sabiduría, última etapa antes de la visión del cielo.

II. *LA INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA ESCRITURA*

En el prólogo de las *Postillae super Lucam,* en torno al tema elegido: *Spiritus Domini super me,*

[23] *Brevil.* prol., §6 n.5 (V 208).

[24] *Brevil.* prol. n.1 (V 201). Cf. J. G. BOUGEROL, *Une théologie biblique de la révélation,* en *La sacra Scrittura e i Francescani* (Roma 1973) 95-104.

[25] *De septem donis* coll.4 n.5 (V 474).

etcétera, de Is 61,1, repetido en Lc 4,18, Buenaventura desarrolla una teología del Espíritu, la misma que Cristo el Señor sugiere al comenzar su ministerio:

> "Buscando alguna palabra de introducción al evangelio de Lucas, no se encuentra otra más propia que la relatada por el evangelista: 'Cristo el Señor, al comienzo de su predicación, ha asumido la palabra de Is 61'"[1].

La palabra de Isaías pone de relieve las condiciones exigidas en el maestro que debe trabajar en la luz de la gracia: "El Espíritu del Señor está sobre mí; el Señor ha hecho, efectivamente, de mí su mesías".

Un ministerio como éste, preparado por una intervención del Espíritu sobre la persona del maestro, exige un mandato por parte de la autoridad: me ha enviado. Lo mismo que Moisés recibió de Dios la orden de conducir a los hijos de Israel a la tierra prometida, así el doctor recibe de la Iglesia el mandato de conducir al pueblo de Dios fuera de las tinieblas de la ignorancia al conocimiento de Jesucristo. La grandeza de la misión le supera por todas partes. No puede presumir de sus fuerzas personales; y es la Iglesia, maestra de verdad, quien al conferirle el mandato abre su espíritu a las luces que necesita para cumplir su misión.

El maestro, finalmente, enseñando el Evangelio de Dios, debe ser doctor y apóstol: curar a los que tienen el corazón quebrantado, proclamar a los cautivos la liberación, a los prisioneros la luz. Como dice San Gregorio: "Sin amor a los demás, no se puede asumir el ministerio de la predicación"[2]. Exponer y enseñar el Evangelio del Señor es predicar el verbo divino.

[1] BONAV. *In Luc.* prol. n.1-8 (VII 3-4).

El alumno, a su vez, está invitado a responder a la exigencia de la Palabra. Debe abordar el estudio de la Escritura con paciencia y dulzura para entender (Ecl 5,13). La discusión y la disputa no dicen bien a los discípulos del Evangelio, sino a los de Aristóteles.

El alumno debe ofrecer un corazón humilde a la escucha de la Palabra que el Señor ha ocultado a los sabios y prudentes y se la ha revelado a los humildes (Mt 11,25).

El alumno debe, finalmente, conceder a la enseñanza un asentimiento de fe y hacer cautivo todo pensamiento para llevarlo a obedecer a Cristo (2 Cor 1,15). Como dice Is 7,9, según la versión de los Setenta, citada más de diez veces por Buenaventura: "Nisi credideritis, non intelligetis". Si no creéis, no entenderéis.

Introducir al estudio de la Escritura no es solamente preparar al maestro a exponer y al alumno a escuchar. Es también medir sus dimensiones y escrutar sus métodos. Buenaventura, en el prólogo del *Breviloquium,* desarrolla el plan dado por el Apóstol en el texto citado en el párrafo anterior.

La primera dimensión de la Escritura es la anchura, es decir, toda la extensión de los Libros Santos. La clasificación presentada por Buenaventura no es suya personal. Todos los maestros se repiten; pero las palabras parece que están tomadas del *Principium,* de Juan de la Rochela[3]. Lo

[2] GREG. *Hom. in Evang.* l.1 hom.17 n.1: PL 76,1139.

[3] Dos *principia* de Juan de la Rochela se encuentran en el ms. *París,* B. N., nouv. acq. lat. 1470, f.147. Han sido editados por F. DELORME, *Deux leçons d'ouverture de cours biblique donnés par Jean de la Rochelle:* France Franciscaine 16 (1933) 345-360.

que es original en Buenaventura es la razón de la división que él establece, pues no se puede aplicar a la Escritura la división que utiliza la filosofía, en la que se distingue la teoría de la práctica; la Escritura, fundada en el conocimiento de la fe, es, al mismo tiempo y en toda su extensión, regla de conocimiento y forma de vida. Por la dimensión de los libros que contiene, la Escritura es, pues, la voz del Espíritu Santo, que da a la Iglesia de Cristo la doctrina integral de la verdad saludable.

La segunda dimensión es la longitud: la Escritura presenta una visión sobrenatural de la historia del mundo, describiendo los tiempos de la ley de naturaleza, de la ley escrita y de la ley de gracia. Buenaventura repite aquí la enseñanza de San Agustín sobre las edades del mundo[4], y muestra cómo la Escritura describe el orden de la creación desde el comienzo hasta su terminación. Largo y magnífico poema en que se canta la variedad y la unidad, la belleza y el orden de los juicios divinos. La mirada debe abarcar el curso de la historia del mundo para poder comprenderlo. De este modo, el hombre, cuya vida tan breve le permite recorrer él mismo las etapas sucesivas de la creación, puede, leyendo la Escritura, captar su ordenación.

La altura de la Escritura consiste en la descripción que hace de la jerarquía progresiva de las cosas: la jerarquía eclesiástica, la jerarquía angélica, la jerarquía celeste[5]. Si la filosofía considera las cosas en sí mismas o en el conocimiento que nosotros tenemos de ellas, la teología, ciencia fundada en la fe y cuyo objeto material, la Escritura, está revelado por el Espíritu Santo, tiene por objeto las cosas que dependen de la gracia, de la visión de gloria y de la sabiduría eterna. Existe un vínculo entre estas dos ciencias, porque la teología utiliza la filosofía para edificar la fe[6]. Por la luz de la fe en la que se desarrolla, la teología es la obra de la única jerarquía, Jesucristo, quien en razón de su naturaleza humana es jerarca de la jerarquía eclesiástica y de la jerarquía angélica, y en razón de su naturaleza divina, *medium* de la jerarquía supraceleste de la Trinidad. Por él, la gracia desciende del Padre hasta la Iglesia, que en el estudio teológico busca la inteligencia de la fe[7].

La profundidad de la Escritura reside en la multiplicidad de los sentidos que puede revestir la Palabra de Dios. El sentido literal, la *littera,* el que se deduce del texto tal como suena, es el sentido fundamental, base misma de la enseñanza de la Sagrada Escritura. Junto a él están los tres sentidos espirituales: el alegórico, el tropológico y el anagógico. El sentido alegórico aparece cuando el texto expresa una imagen y evoca la realidad que es objeto de la fe. El sentido tropológico existe cuando del texto resalta un significado que define lo que hay que hacer. El sentido anagógico, por fin, eleva el espíritu a los bienes eternos que esperamos. Este cuádruple sentido de la Escritura está perfectamente adaptado al contenido de la misma. Los esquemas dionisianos le permiten a Buenaventura ilustrar su posición; el objeto de la Escritura es cuádruple[8]: Dios, en cuanto que la Escritura es su

[4] AUG., *De Gen. ad litt.* 1.4 c.11 n.21: PL 34,303-304. Cf. A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise: la doctrine des âges du monde* (París 1964); J. RATZINGER, *Die Geschichstheologie des hl. Bonaventura* (München 1959).

[5] Se advierte aquí la influencia del Seudo-Dionisio. Cf. J. G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionisyenne:* AHDLMA 36 (1969) 131-167.

[6] *Red. art.* n.26 (V 325).

[7] *Brevil.* pról. n.2 (V 325).

[8] PS-DION., *De cael. hier.* c.2 2 (*Dionysiaca* 787-794); cf.

Palabra revelada; Cristo, en cuanto que en él se manifiesta el poder de Dios; la redención, en cuanto que es la obra de Dios; la fe, en cuanto que es la luz en la que se recibe la revelación. La profundidad de la Escritura deriva, por tanto, de su origen y del objetivo por el cual Dios nos la ha revelado. Su origen es Dios mismo, que se expresa, por el Espíritu Santo y por Cristo, en los diferentes libros. Cada uno de los libros de la Biblia es la transcripción humana de lo que Dios ha dicho y de lo que él ha hecho. La profundidad de la Escritura responde, finalmente, al objetivo que Dios se propuso al revelárnosla. Por ella, efectivamente, el hombre discierne lo que debe saber para obrar correctamente, y alcanzar así la vida eterna. La sabiduría de Dios nos dice, pues, lo que debemos creer, lo que tenemos que hacer y el objeto de nuestros deseos.

La Escritura no es solamente objeto de conocimiento. Debe también inclinar nuestra voluntad a obrar bien. Su método es, por tanto, muy distinto del de las ciencias humanas: nos habla más por ejemplos que por argumentos; para ella es más importante recurrir a la devoción que a la definición. Cada uno encuentra en ella lo que le interesa, e incluso cada uno puede encontrar en el mismo texto, en circunstáncias distintas, lo que le conviene mejor para responder a la llamada del Señor. Esta es, además, la razón por la cual la Escritura se apoya menos en la certeza racional que en la autoridad trascendente de Dios que revela. Es palabra auténtica, nada está de sobra en los textos, ni el más pequeño ápice dejará de realizarse. El que la enseña a los demás será pequeño en el reino de los cielos. Pero el que la enseña y la pone en práctica, ése será grande en el reino de los cielos.

Summa fratris Alexandri 1.1 n.4 (I 8). Buenaventura presenta otro aspecto de la cuestión en I *Sent.* prooem. q.1 (I 6-8).

La Escritura debe entenderse y enseñarse según el modo como nos ha sido dada. Es necesario, por tanto, que el teólogo encargado de enseñar la Escritura haya asimilado el texto sagrado hasta el punto en que los diferentes textos apelan el uno al otro y se explican el uno por el otro.

Cierto, Buenaventura, como todos los medievales, conocía prácticamente la Biblia de memoria; al menos podría, en cualquier momento, extraer de la biblioteca de su memoria [9] un texto que contuviera una palabra ya dada por otro texto. Pero hay más todavía: el estudio de la letra exige que se busque cómo ha efectuado su trabajo el autor humano llamado a transmitirnos la revelación de Dios.

Así, cuando Buenaventura tiene que exponer el discurso de Jesús en la sinagoga de Nazaret, observa que el mismo episodio se encuentra relatado mucho más tarde por Mt 16,53-58 y que está relatado brevemente por Mc 6,1-6. Además, Lucas pone en labios de Jesús el texto de Isaías que hemos encontrado en el tema del prólogo, y le confía también a Jesús el cuidado de hacer su exégesis. Buenaventura dice entonces:

> "Hay que recordar que el evangelista no sigue el orden de las cosas como han sucedido, sino el orden escogido por él; y esto lo hace con frecuencia. Y, por tanto, como un evangelista cuenta después lo que otro cuenta antes, no hay ninguna contradicción, porque no tienen la intención de afirmar que las cosas han sucedido en el orden que ellos dicen" [10].

[9] La expresión está citada por Tomás de Celano, *Vida segunda* n.102: *San Francisco...* (BAC) p.289. Está tomada textualmente de SAN ATANASIO, *Vie de saint Antoine:* PG 73,128.
[10] *In Luc.* c.4 n.49 (VII 101a).

Para asegurar al alumno en su difícil marcha, Buenaventura le recuerda las reglas dadas por San Agustín [11], y, sobre todo, esta regla de oro: que la única llave para abrir el misterio total de Jesucristo es la cruz:

> "Todos esos profundos misterios inscritos en la Escritura, nadie puede entenderlos sino por Cristo crucificado y resucitado y anunciado a las naciones por el Espíritu Santo, porque las Escrituras no hablan más que de él y han sido escritas para él, sólo él es quien puede explicarlas" [12]

III LAS APOSTILLAS

1. Problemas de autenticidad

En los prolegómenos del tomo VI de las *Opera omnia,* los Editores han procurado esclarecer el problema de la autenticidad de las obras escriturarias de San Buenaventura.

Pero su empresa les resultó imposible por el hecho de que la misión que habían recibido era la de mejorar la edición Vaticana de 1596. Para llevarla a cabo les era absolutamente necesario revisar las diferentes ediciones posteriores a la Vaticana, responder a las diatribas de C. Oudin y pasar por el tamiz la crítica de Bonelli, quien en 1767 había publicado voluminosos prolegómenos a una edición que sólo parcialmente nos ha llegado en los suplementos [1].

[11] Aug *De doctr christ* 1 3 c 10 n 14ss PL 34,71-72

[12] *In Luc* c 24 n 58 (VII 601) Cf H de Lubac *Exegese médiévale* 2ème p II (Paris 1964) 163-272

[1] (Benedictus Bonelli a Cavalesio), *Prodromus ad Opera omnia S Bonaventurae* (Bassano 1767), Id *S Bonaventurae Operum omnium Supplementum,* 3 vols (Trento 1772-1774)

Entre los testimonios posibles, los Editores han citado la lista de tasación de París, que data de los años 1275-1286, conocida ya por Echard y publicada en el *Chartularium Universitatis Parisiensis* [2]. Se han descubierto después nuevos manuscritos, con los que establezco aquí el texto crítico que se refiere a Buenaventura

> Mss *London,* B M add 17304, f 102r-104v (=L)
> *Vatic,* Reg, lat 406, f 66-68 (= R)
> *Wien,* Natbibl 7219, f 397-403 (= W)

> Haec sunt scripta fratris Bonaventurae de ordine fratrum minorum, scilicet,
> *Postillae super Lucam,* continent pecias 73, 3 sol
> Item, eiusdem *super Ecclesiasten,* 12 pecias, 6 den (L = 7 den)
> Item, *Postillae super Canticum Canticorum,* 18 pecias, 8 den (R = 13 pecias)
> Item, *Postillae super librum Proverbiorum,* continent pecias 37, 20 den (R = 27 pecias, L = 25 den)
> Item, *super Canticum Canticorum,* 15 pecias, 8 den (L = 25 pecias)
> Item, *super librum Sapientiae,* 10 pecias, 6 den
> Item, *Postillae super Apocalypsim,* 23 pecias, 15 den
> Item, *Postillae super Epistolas canonicas,* 15 pecias, 8 den
> Item, *super Sententias,*
> pro primo, 2 sol
> pro secundo, 4 sol
> pro tertio, 2 sol (W = 6 sol)
> pro quarto, 2 sol (W = 6 sol)

Esta lista requiere varias reflexiones:

— no hace mención alguna de las apostillas *super Ioannem,* sin embargo auténticas;

— no conoce todavía los *incipit* de las dos apostillas *super Canticum Canticorum,* de las apos-

[2] *Chart Univ Paris* (Paris 1889) t 1 n 530 p 647ss

tillas *super librum Proverbiorum, super Apocalypsim* y *super Epistolas canonicas;*

— las apostillas *super librum Sapientiae* publicadas por los Editores[3] no son auténticas; lo veremos más adelante.

Por tanto, de la lista de tasación sólo quedan las apostillas *super Lucam* y *super Ecclesiasten.*

Es cierto que el *Repertorium biblicum,* de F. Stegmüller[4], indica más comentarios anónimos de los que le atribuye con certeza. Harán falta todavía muchas investigaciones antes de determinar si la lista de tasación responde a la realidad histórica, y, en caso afirmativo, cuáles son y dónde se encuentran las apostillas todavía desconocidas y que se pueden atribuir a San Buenaventura.

Por otra parte, no conocemos los *incipit* de los *introitus* o *principia* de Buenaventura[5]. Es, pues, imposible encontrarlos entre los millares de anónimos.

2. Las apostillas "super Lucam"

En su crónica, Fr. Salimbene nos dice:

> "Fr. Juan de Parma le concedió licencia a Fr. Buenaventura de Bagnoreggio para leer en

[3] VI 107-233.

[4] Fr. Stegmüller, *Repertorium medii aevi* Madrid, I: 1940; II (A-G): 1950; III (H-M): 1951; IV (N-Q): 1954; V (R-Z): 1955; VI (Anonyma A-O): 1958; VII (Anonyma P-Z): 1961; VIII (Supplem.): 1976; IX (Supplem.): 1977; X (Initia A-K): 1979; XI (Initia L-Z); 1980. Los comentarios identificados van del n.1 al n.8400; los comentarios anónimos, del n.8401 al n.11780.

[5] Las lecciones de apertura se llamaban *introitus* antes de 1250; después se les llamaba *Principia.* Cf. M. D. Chenu, *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240.* Descripción del manuscrito *París,* B. N., lat. 15652; *EtHistLittDoctrXIIIe siècle* 1 (1932) 29-30.

> París, lo que no había hecho todavía nunca, porque era bachiller no instalado todavía en una cátedra; lee, pues, sobre todo el evangelio de San Lucas, un comentario muy hermoso y perfecto; era en 1248"[1].

Este texto de Salimbene, escrito hacia 1280, ha engañado a los Editores por su aparente valor histórico. Que Juan de Parma, ministro general, tuviera derecho para conceder licencia es cierto, porque, después del ingreso de Alejandro de Halés en la Orden, la Universidad reconocía una cátedra a los Menores; no nombraba el *cathedraticus,* sino que lo dejaba a la solicitud de las autoridades de la Orden entre los que hubieran obtenido las calificaciones. Buenaventura, nos dice Salimbene, era bachiller y no había leído todavía; lo que es inexacto, porque el bachiller bíblico comenzaba a *leer,* pero sin plantear y resolver cuestiones. En cuanto a las apostillas *super Lucam,* se presentan en los manuscritos bajo dos formas; la primera es la de la *lectio* del bachiller bíblico; la segunda, la del maestro. En el estado en que se han publicado las apostillas en las *Opera omnia,* representan la segunda forma. La fecha no se refiere, por tanto, a este texto, ya que Buenaventura, maestro regente entre 1254 y 1257, ha repetido su apostilla y la ha transformado en una *materia praedicabilis* para uso de los predicadores. Las cuestiones, sin duda, no han existido nunca y la presentación supone una intención evidente, como sucede en las apostillas sobre el c.9 n.1-28[2] acerca de la *Forma praedicandi:*

> "Tres señales encontramos aquí que testimonian que el predicador es enviado por el Señor para predicar el Evangelio: la primera es la auto-

[1] Salimbene, *Chronica,* ed. Holder-Egger; MGH SS, I 299.

[2] VII 217b-218a.

ridad de aquel que envía, *auctoritatis mittentis*, como la del pontífice y, sobre todo, el pontífice que ocupa la sede de Pedro, o mejor, la de Jesucristo Aquel que es enviado por el pontífice es enviado por Jesucristo La segunda es el celo de las almas en aquel que es enviado, cuando busca, ante todo, el honor de Dios y la salvación de las almas La tercera es el fruto y la conversión de los oyentes En nombre de la primera señal son los enviados del Padre, en nombre de la segunda, del Hijo, en nombre de la tercera, del Espíritu Santo"

Al final de estas páginas, muy densas y significativas, Buenaventura resume su pensamiento

> "Todo esto les proporciona un modelo de los predicadores, *forma praedicantibus* para que no descubran en sus corazones novedades, *nova* porque el Señor no ha creado nuevos panes para alimentar a la multitud Pero del mismo modo que el Señor ha multiplicado con la bendicion divina cinco panes de cebada, asi toda la riqueza de la verdadera doctrina debe sacarse del fundamento de la Escritura, multiplicandola por la oración que se dirige al cielo, por la devocion que bendice, por la meditacion que rompe el pan de la Palabra, por la predicacion que la distribuye y la explica" [3]

Que Buenaventura haya repetido el texto de su *lectio* de bachiller amplificándola y transformándola como he dicho, aparece evidente en la lectura de las apostillas *super Lucam* Es también evidente que Buenaventura, como todos los bachilleres y maestros medievales, tenía ante la vista la *lectio* de un predecesor, en este caso, la de Hugo de Saint-Cher [4], donde encontró la documentación patrística y, sobre todo, el recurso a las homilías sobre San Mateo, comúnmente llamadas *Opus imperfectum* [5], que la Edad Media atribuía a San Juan Crisóstomo, estas homilías están citadas 57 veces en el *super Lucam* Las autoridades que se encuentran con más frecuencia son San Ambrosio, con 70 citas, y San Beda el Venerable, con 164 referencias [6].

[3] VII 224b

[4] HUGONIS DE SANCTO CHARO t 6, *In Evangelia secundum Matthaeum Lucam* etc (Venetiis 1754) 125v-275r

3 LAS APOSTILLAS "SUPER ECCLESIASTEN"

Las apostillas *super Ecclesiasten* están también muy cercanas de las de Hugo de Saint-Cher, y, sin embargo, son originales y fueron copiadas y recopiadas durante toda la Edad Media, de manera anónima evidentemente [1]

¿Por qué se les ha plagiado así, dejando a un lado las de Hugo de Saint-Cher, que Buenaventura tenía ante la vista? Esto se explica por su técnica de exposición perfectamente acabada, prueba de que no son obra del bachiller bíblico, el cual no tenía derecho a las cuestiones Son obra del maestro desde el prólogo hasta el último versículo, todo es de un gran valor Buenaventura va derecho al objetivo de lo que le interesa al lector medieval el conocimiento es un camino hacia la sabiduría, el alma está hecha para lo eterno

[5] Cf *Clavis Patrum latinorum* 2ª ed, n 771 Estas homilias han sido traducidas por el diacono pelagiano Aniano (siglo V)

[6] AMBROS *Expos evang sec Lucam* PL 15,1527ss, CSEL 32 4ss CCL 14,1-400 BED VEN *In Lucae evang expos* PL 92 301ss CCL 120 1-425

[1] Cf B SMALLEY *The Study* 274 "I have seen a large number of postilles on Ecclesiastes of the later thirteenth and early fourteenth centuries all cuote Bonaventure and all quote him anonymously" Cf ID *Some thirteenth century Commentaries in Sapiential Books* Dom Studies 2 (1949) 318-355, 3 (1950) 41-77

"Todas las cosas de este mundo son vanidad Pero la vanidad no sacia Lo mismo que el viento no puede saciar el estómago, ni llenarlo la sombra de las cosas, así las cosas temporales, que no son mas que la sombra de las cosas eternas, no pueden satisfacer el deseo del hombre, porque esta hecho para lo eterno"[2]

El tema se repite con frecuencia en la pluma de Buenaventura[3] Las apostillas se desarrollan, por tanto, en una orientación teológica, y afirman las ideas fundamentales, que constituirán el programa de toda la enseñanza de Buenaventura, testigo este texto, admirablemente acuñado

"Duplex est verbum quo recognoscimus omnia verbum scilicet divinum et verbum humanum Verbum divinum est omnis creatura, quia Deum loquitur, hoc verbum percipit oculus Verbum humanum est vox prolata, et hoc percipit auris"[4]

El texto está tomado de Hugo de San Víctor, pero Buenaventura lo ha reescrito, resumiéndolo de manera original[5]

Contrariamente a las apostillas de Guerrico de Saint-Quentin, Buenaventura yuxtapone una o varias cuestiones a lo largo de sus apostillas, un total de 83 cuestiones Los comentarios posteriores reproducirán, palabra por palabra o con ligeras modificaciones, esas cuestiones[6], y así Buenaventura logrará transmitir, a través de los comentarios de la Edad Media, el espíritu que Hugo de San Víctor ha desarrollado en su última obra, que quedó incompleta

[2] *Super Eccl* prol n 7 (VI 4)
[3] Cf *De myst Trin* q 1 a 1 resp (V 49)
[4] *Super Eccl* c 1 v 11 q 1 resp (VI 16b)
[5] HUGO DE SANCTO VICTORE *In Eccl* hom 2 PL 175,142B
[6] Cf B SMALLEY *The Study* 298 276

Las apostillas sobre el libro de la Sabiduría editadas en las *Opera omnia*[1] plantean un serio problema En efecto, la lista de tasación anunciaba para estas apostillas, 10 *pecias* Se sabe[2] que el *exemplar* controlado por la comisión universitaria era de formato sensiblemente constante, de manera que el número de *peciae*, es decir, de cuadernos de 8 folios, indica la longitud del texto Las apostillas sobre el Eclesiastés constan de 12 *pecias* Son, pues, más largas que las de la Sabiduría

Ahora bien, en el tomo VI, las apostillas sobre el Eclesiastés ocupan 96 páginas; las referentes a la Sabiduría, 126 páginas, lo que parece probable. Los Editores[3], por otra parte, han tenido no pocas dificultades intentando probar la autenticidad bonaventuriana de las apostillas contra tres competidores dominicos serios Juan de Verdy, Guillermo de Altona y Nicolás de Mans[4]

Me parece que el examen de la lista de tasación no deja lugar a dudas y que no podemos considerar las apostillas editadas aquí como auténticas

[1] VI 107-233
[2] Cf J DESTREZ *La Pecia* (Paris 1935)
[3] Cf t 6,18-19, t 10,13
[4] Cf VI prolegom XVIIIs Cf J G BOUGEROL *Manuscrits franciscains de la Bibliotheque Municipale de Troyes* (Grottaferrata 1982) intr , B DISTELBRINK *Bonaventurae scripta* (Roma 1975) n 12 p 18-19, I BRADY *The Opera omnia of St Bonaventure revisited* en *Proc of the Sev Cent Celebr of the Death of St Bonaventure* (St Bonaventure Univ 1974) 47-59, B SMALLEY *Some Thirteenth-Century Commentaries on the Sapiential Books* Domin Studies 2 (1949) 318-355, 3 (1950) 41-77 236-274 Aquí (p 48) "I would not care to decide whether the postill on Wisdom is genuine and if so what was its original form At least it seems clear that Bonaventure has no serious competitor for its authorship I shall therefore compromise by referring to it as 'Bonaventure' in inverted commas, without committing myself to an opinion"

Hay que encontrar las verdaderas apostillas de las que hablaba la lista de tasación.

5. Las apostillas "super Ioannem"

Aunque la lista de tasación no menciona estas apostillas, su autenticidad está críticamente asegurada. Este hecho significa solamente que no han sido editadas con un *exemplar.*

Se utiliza la misma técnica de exposición que en las apostillas *super Ecclesiasten.* Las cuestiones son en total 399, distribuidas en el conjunto de la obra. Siguen regularmente la *lectio* del texto, cuestiones, en general, bastante breves. Se trata a veces de un simple esclarecimiento, como en el ejemplo siguiente:

> Cuestión 1. Se busca aquí por qué el Señor se compara a la puerta, cuando más arriba se comparaba al portero: ¿cómo puede ser, a la vez, la puerta, el portero y el pastor? Respondo: Como se dice en el capítulo 14, Cristo es el camino, la verdad y la vida: el camino al Padre, luego la puerta; la verdad que enseña el camino, luego el portero; la vida, luego el pastor que hace y conserva la vida[1].

Buenaventura ha leído bien a San Agustín, y lo resume en términos lapidarios[2].

La extrema confusión que reina en los manuscritos no debe dar motivo de engaño acerca de la autenticidad de las apostillas *super Ioannem,* porque 13 mss. traen el nombre de Buenaventura, y el prólogo está presentado como el *introitus:* quando legit Ioannem[3].

[1] *Super Ioannem* c.10 v.7 q.1 resp. (VI 386).
[2] Aug. *In Ioan. Evang.* tr.46 n.4: PL 35,1729.
[3] Ms. *Milano,* Ambros. A.11 sup., f.80r-v: *"Ecce intelliget servus meus,* etc. Item sermo fratris bonaventurae in scholis parisiensibus quando incepit iohannem".

6. Las otras apostillas

La lista de tasación mencionaba varias apostillas que no se han encontrado todavía:

— Las apostillas *super Canticum Canticorum.* La lista trae dos apostillas sobre el Cantar de los Cantares: una que contiene 18 *pecias,* otra 15 *pecias.* El hecho es bastante extraño, a no ser que se trate, para la más breve, de la *lectio* del bachiller bíblico, y para la más larga, de la *lectio* del maestro con cuestiones. Habrá que analizar todas las apostillas *super Cantica* citadas por el *Repertorium,* de F. Stegmüller, para intentar esclarecer la cuestión. No se puede negar, efectivamente, el valor histórico de la lista de tasación más que después de haber hecho la prueba de su falsedad. La dificultad está en que ignoramos los *incipit* de esas dos apostillas y en que ningún indicio nos permite suponer uno u otro. Los Editores han rechazado, con razón, todo valor a la argumentación de Bonelli sobre el ms. *Assisi,* que presenta las apostillas de Pedro Juan Olivi y no la de Buenaventura.

— Las apostillas *super librum Proverbiorum.* Esas apostillas son bastante voluminosas, la mitad de las apostillas *super Lucam.* Se conocen numerosas apostillas anónimas. ¿Cuál es la de Buenaventura?

— Las apostillas *super Apocalypsim.* Lo mismo sucede con las apostillas sobre el Apocalipsis, cuyos *incipit* anónimos son numerosos.

— Las apostillas *super Epistolas canonicas.* Existen en Troyes, en el ms. 1861 *(Clairvaux* F.7), apostillas *super Epistolas canonicas,* contenidas en el repertorio de F. Stegmüller[1]. ¿Quién es su autor?

[1] RB 11354-11360.

— El mismo ms. *Troyes* 1861 contiene un cierto número de *principia,* de los que algunos se encuentran en otros manuscritos. Son necesarias todavía largas investigaciones para identificar esta masa de documentos y encontrar toda la obra escrituraria de Buenaventura.

IV. *LAS COLACIONES "SUPER IOANNEM"*

El título dado por los Editores a este conjunto de esquemas proviene de un solo manuscrito, *Toledo,* Cab. Caion. 5 cód.22: "Incipiunt collationes super evangelium iohannis a fratre bonaventura generali ministro fratrum minorum editae".

En cuanto al texto, un estudio está en curso para elucidar el género literario y la autenticidad de los esquemas que componen estas *collationes.* Es, efectivamente, muy difícil establecer una relación entre las *collationes* y las apostillas *super Ioannem;* todo parece distinto: vocabulario, pensamiento, autoridades citadas. Si se toman, por ejemplo, las apostillas *super Ioannem* (c.1 n.59)[1], sobre el sentido de la palabra *medium* y la colación IV n.4[2], se da uno cuenta de la diversidad de las exégesis. En las *apostillas,* Buenaventura distingue:

> "Dicitur autem Christus stare in medio, vel etiam locum medium specialiter eligere, quia medium est locus humilitatis... locus communitatis... stabilitatis... proximitatis".

En la colación IV n.4 se lee en cambio:

> "Nota quod Christus fuit medius inter hominem et Deum, inter hominem et angelum, inter hominem et hominem".

[1] VI 259.
[2] VI 541.

El ejemplo para ilustrar la mediación *inter hominem et hominem* es significativo:

> "Facti sunt amici Pilatus et Herodes in illa die; nam antea inimici erant ad invicem" (Lc 23,12).

La autenticidad bonaventuriana de las *Collationes super Ioannem* es desde ahora problemática[3].

[3] Cf. L. J. Bataillon, *Les collations bonaventuriennes sur saint Jean et Pierre de Saint-Benoit:* AFH, que aparecerá. Ya es cierto que la *Annotatio* 79 (VI 631-632) forma la primera parte de un sermón de Pedro de San Benito: *Videbit omnis caro salutare Dei* (Schn., n.14), cuya segunda parte es la coll.39 (VI 628-631).

B) LA OBRA TEOLOGICA

I. *EL "SUPER SENTENTIAS"*

El comentario de San Buenaventura representa su primera síntesis teológica. Antes de dejar su cátedra magistral publicará, por cierto, una suma: el *Breviloquium;* pero éste supone en cada página las explicaciones y las discusiones del comentario.

¿Qué es ese *Libro de las Sentencias,* tan comentado por los grandes autores del siglo XIII? Representa un fenómeno casi único en la historia de la Iglesia. Compuesto por Pedro Lombardo entre 1155 y 1157[1], viene a ser, menos de un siglo más tarde, el texto oficial de enseñanza en la Facultad de Teología para el ciclo de bachillerato sentenciario y estará en vigor en todas las universidades de la cristiandad hasta en pleno siglo XVI. ¿A qué debe atribuirse este éxito sin precedente?

El *Libro de las Sentencias* se presenta como un conjunto de citas patrísticas y magistrales, siguiendo un plan bastante impreciso. El autor llega a verter su pensamiento en expresiones tomadas de autores cuyo nombre omite. Con frecuencia incluso, se permite modificar, citándolos, a Agustín, Juan Damasceno, Abelardo, Hugo de San Víctor o la *Summa Sententiarum.* El mérito de Pedro Lombardo es de otra clase. Parece consistir en haber reunido, con un sentido teológico muy seguro, los problemas que se planteaban entonces en las escuelas y las soluciones más tradicionales que debían dárseles.

"Espíritu claro, que ve las cosas con precisión,

[1] Mag. P. LOMBARDI, *Sententiae in IV Libris distinctae,* 3.ª ed., prolegóm. (I. Brady) (Grottaferrata 1971) 122*-129*.

prudente y atinado, sabe discernir las tendencias y sus conclusiones, como los medios de utilizarlas o de moderarlas"[2]. Es, efectivamente, un tradicional. Rechazando las posiciones filosóficas mal garantizadas de un Abelardo o de un Gilberto de la Porrée, va a buscar en San Agustín el principio de su plan, y recurre con gusto a este autor para exponer numerosas cuestiones.

Por el contenido y encadenamiento de los tratados, marca un real progreso sobre el pasado. Cierto que no le da parte alguna a la eclesiología, pero introduce la innovación de insertar en su obra el tratado de los novísimos.

Su plan es, tal vez, insuficiente; su terminología, defectuosa; sus bases filosóficas, un tanto simplistas. Los grandes maestros escolásticos encontrarán, no obstante, el medio de introducir, en el marco oficial que él impone a su enseñanza, un pensamiento sumamente original e incluso una síntesis que él mismo no ha sabido extraer. Santo Tomás y San Buenaventura, llegados a su madurez intelectual, creerán necesario escribir una obra desligada de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Pero la *Summa theologica* y el *Breviloquium* son las obras geniales de dos maestros que han sabido primeramente imponerse una fuerte y saludable disciplina, aceptando comentar un texto cuyas imperfecciones observaban más que otros.

Las *Sentencias* de Pedro Lombardo prosiguieron, sin embargo, su carrera. Contribuyeron a dar un espíritu nuevo a los estudios teológicos de la Edad Media. Su autor, en su intento de hacer una obra científica, no ha sido muy sensible al carácter más pastoral de los textos patrísticos que cita. Ha creído que podía dispensar, indebidamente, al teó-

[2] J. DE GHELLINCK, en *DTC,* art. *Pierre Lombard.*

logo de recurrir a las fuentes, Escritura y Tradición.

No se olvide, sin embargo, que el curso magistral de teología consistía en el siglo XIII, en el comentario de los textos bíblicos. Pero, cuando Rogelio Bacón echa en cara a los de París (apunta a Alejandro de Halés) que están quitando la primacía a los estudios bíblicos en beneficio de la lectura de las *Sentencias*[3], no debe olvidarse tampoco el positivismo que le dicta este juicio. Fue, sin duda, más tarde cuando se abandonó el retorno a las fuentes; y se hizo no tanto en beneficio del *Comentario de las Sentencias* cuanto del *Comentario de la Suma teológica.*

Alejandro de Halés fue el primero no en utilizar las *Sentencias,* sino en *leerlas* en facultad, dividiendo el texto de manera que facilitara su inteligencia[4]. Su *Glosa* data de 1220-1227, antes incluso de que tomara el hábito de los Menores (1236).

Desde 1243, Buenaventura escuchó cada día la *lectio* de las *Sentencias* de los bachilleres sentenciarios Eudes Rigaud y luego Guillermo de Melitón[5]. Cuando él, a su vez, llegó a ser bachiller sentenciario en 1250 y hasta 1252, *leyó* también las *Sentencias.*

Hoy queda claro que Buenaventura ha *leído* las *Sentencias* en el orden siguiente: I, II, IV, III[6]. I. Brady ha probado que las *distinctiones* fueron introducidas en el texto de las *Sentencias* por Alejandro de Halés; por tanto, hacia 1223-1227. Pedro Lombardo había dividido, efectivamente, su obra en capítulos y no en distinciones[7].

Damos aquí el plan general de las *Sentencias,* plan que ha sido respetado por todos los comentadores. Estos afirman su originalidad disponiendo a su gusto la materia de su enseñanza en el interior de cada distinción.

Libro I (48 distinciones).—*De Deo Trino et Uno.*
- d.1-34: la Trinidad.
- d.35-48: los atributos divinos y la acción *ad extra.*

Libro II (44 dist.).—*De Deo creante, de gratia, de peccato originali, de peccato actuali.*
- d.1-11: fin de la creación; los ángeles.
- d.12-16: la obra de los seis días.
- d.17-23: la creación del hombre.
- d.24-29: la gracia.
- d.30-44: el pecado original, el pecado actual.

Libro III (40 dist.).—*De Verbo incarnato et de Christo redemptore, de virtutibus, de decem mandatis.*
- d.1-17: encarnación y cristología.
- d.18-22: redención.
- d.23-36: las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo.
- d.37-40: los mandamientos.

Libro IV (50 dist.).—*De sacramentis in genere, de septem sacramentis in specie, de novissimis.*
- d.1: los sacramentos en general.
- d.2-6: el bautismo.
- d.7: la confirmación.
- d.8-12: la eucaristía.
- d.13-22: la penitencia.
- d.23: la extrema unción.
- d.24-25: el orden.
- d.26-42: el matrimonio.
- d.43-50: los novísimos.

[3] R. BACON, *Opera inedita,* ed. Bruyer (London 1859) 328-329.

[4] Cf. Mag. ALEXANDRI DE HALES, *Glossa in quatuor Libros Sent.* I (Quaracchi 1951) prolegom. 110*-116*.

[5] Cf. V. DOUCET, *Summa fr. Alex.* prolegóm. (Quaracchi 1948) 345-354.

[6] Cf. B. DISTELBRINK, *De ordine chronologico IV Librorum Commentarii in Sententias S. Bonaventurae:* Coll. Franc. 41 (1971) 288-314.

[7] Cf. I. BRADY, *The Distinctions of Lombard's Book of Sentences and Alexander of Hales:* Franc. Studies 25 (1965) 90-116.

Hemos visto ya, a propósito de la *lectio*, la articulación de la *Lectura super Sententias*, de Buenaventura. Habría que hacer nuevas investigaciones para mostrar todo lo que Buenaventura debe a la *Glossa*, de Alejandro de Halés, y a la *Lectio in Sententias*, de Eudes Rigaud. Algunas cuestiones tratadas por Eudes Rigaud en su *lectio* se encuentran en los *dubia* que siguen a cada una de las distinciones o partes de distinciones de la *lectura* bonaventuriana.

Es importante examinar aquí la posición de partida de Buenaventura, es decir, la idea que él se hace de la teología. La cuestión es interesante, porque condiciona la inteligencia de toda su obra. Para esto hay que analizar sumariamente el *prooemium* o preámbulo del libro I[8]. Este preámbulo precede al comentario del prólogo de Pedro Lombardo; lo trâerá en todos los manuscritos importantes en el mismo lugar que los Editores le han asignado en la edición crítica de las *Opera omnia*[9].

En una especie de lección inaugural, Buenaventura comienza por exponer un texto de Job 28,11: *Profunda fluviorum scrutatus est, et abscondita produxit in lucem* ("Explora las fuentes de los ríos, saca a luz lo que estaba oculto"). Después de haber explicado las cuatro causas del *Libro de las Sentencias*, Buenaventura disputa cuatro cuestiones sobre el tema de este *Libro*, su método, su carácter, su autor.

Interesa fijar la atención en el título de la primera cuestión: ¿Cuál es la materia o el sujeto de este libro, es decir, de la teología? *Quae sit materia quodve subiectum huius libri vel theologiae.* Se trata, pues, de determinar por su objeto la naturaleza de

[8] I 1-15.
[9] Cf. I prolegóm. LXXVI-LXXXII.

la enseñanza magistral y el alcance del comentario que se va a hacer de este texto oficial.

Sin señalar de otro modo los matices que las distinguen, Buenaventura emplea las palabras *subiectum, materia, obiectum.* En sentido estricto, el objeto es lo que se sabe; el sujeto, aquello a lo que van dirigidas las conclusiones. En este sentido estricto, objeto y materia *circa quam* se identifican[10]. El título mismo de la cuestión deja subsistir la ambigüedad entre materia y sujeto. En la conclusión, Buenaventura precisará poco a poco estas nociones.

Podemos dar a la palabra *subiectum* un triple sentido. En primer lugar, puede entenderse del *principium radicale*, elemento último e indivisible en el que termina la reducción más rigurosa. Este principio es, en teología, Dios mismo.

Esa palabra se puede entender también del *totum integrale*, en el que la inteligencia englobará todos los elementos de la ciencia. En teología es Cristo quien une en la persona la naturaleza divina y la naturaleza humana, lo increado y lo creado, la cabeza y los miembros. El realiza la unidad de la teología, a la que podemos llamar, con razón, la ciencia de Jesucristo.

Se puede, por fin, entender la palabra *subiectum* del *totum universale*, es decir, de lo que constituye el conjunto de los elementos más diversos que entran en la edificación de la teología. Ese *totum universale* se llama lo *credibile* o dato revelado. Todavía debemos precisar bajo qué aspecto el dato revelado es sujeto de la teología. No es bajo el aspecto de la verdad primera, a la cual se adhiere la fe por sí misma, y sin lo cual la teología se identificaría con el *habitus* de fe. No es tampoco bajo el

[10] I 6-8.

aspecto de esta misma verdad, a la que se añadiría la autoridad de Dios revelante; este aspecto designa, propiamente, la Sagrada Escritura. Lo *credibile* es el objeto de la teología bajo el aspecto de la verdad primera revestida de la autoridad de Dios revelador, y éste es el elemento formal, convertido en probable para nuestra inteligencia por las pruebas racionales que nosotros le añadimos. Sólo en cuanto susceptible de una inteligibilidad como ésa, lo *credibile* es propiamente el *totum universale* o el *subiectum* de la teología.

¿Qué proceso va a seguir esta obra de inteligencia teológica? La respuesta nos la da la cuestión 2 del *prooemium*[11]. Para responder a su fin, que es la promoción de la fe, la teología debe recurrir a la investigación racional:

> "Sic iste liber, quia est ad promotionem fidei, habet modum inquisitum"[12].

Necesaria en el plan apologético para confundir a los adversarios en su propio terreno, útil en el plan del desarrollo de la fe, la investigación racional proporciona un placer único a aquel cuya fe es ya perfecta.

Pero esta conclusión necesita precisarse más. Si la Escritura es, efectivamente, el fundamento de la teología, ¿se debe hablar de razón donde basta la humilde sumisión a la autoridad? La teología no es la Escritura. Se reduce a ella no como si fuera una parte de la ciencia de la Escritura, sino porque es en la Escritura donde bebe la materia de su investigación; la subalternación de la teología a la Escritura no va más allá. El sujeto de la Escritura es, sin duda alguna, el dato revelado en cuanto tal;

[11] I 9-11.
[12] I 10b.

el de la teología es este mismo dato revelado hecho inteligible. El modo de certeza aquí y allí es, por lo mismo, diferente. Diferente será también la progresión de los dos conocimientos. Pero hay que precisar que si, a veces, en un punto determinado, la teología carece de certeza por el juego de su método propio, siempre le es posible recurrir a la certeza de la ciencia a la cual está subalternada, la Escritura, cuya certeza, fundada en la autoridad de Dios revelante, trasciende toda certeza racional.

La teología se mueve, por tanto, en el interior de la fe. Ella es la fe, que busca en sí misma su propia inteligencia, y que puede hacerlo indudablemente, puesto que la razón se ve elevada por encima de sí misma merced a la fe y a los dones de ciencia y de inteligencia. Advirtamos de paso cómo Buenaventura ve este equipamiento de la razón del creyente: la fe la eleva con vistas al asentimiento, los dones del Espíritu Santo la elevan con vistas a conseguir la inteligencia de esa fe.

Llegamos al punto en que necesitamos definir el carácter de esta ciencia que se llama teología. La cuestión 3 investiga el fin que ella persigue[13]. He aquí en qué términos plantea Buenaventura el problema: "¿Es la teología gracia de contemplación o bien regla de acción?" *Utrum hic liber sive theologia sit contemplationis gratia, an ut boni fiamus, sive utrum sit scientia speculativa, an practica.*

Le era difícil a Buenaventura no plantear la cuestión de esta manera. Sería una falta de delicadeza preguntarle qué piensa del carácter científico de la teología. Sería todavía más injusto reprocharle el no haberse planteado la cuestión. En realidad de verdad, rechaza obstinadamente separar la condición del teólogo de la del pastor o de la

[13] I 12-13.

de educador de apóstoles. Teniendo muy presente esta precisa actitud suya, se comprenderá fácilmente lo que separa a San Buenaventura de Santo Tomás y lo que, a pesar de todo, asombrosamente los une.

Responde, pues, Buenaventura a la cuestión tal como la ha planteado, distinguiendo cómo nuestra inteligencia puede perfeccionarse por la ciencia. Nuestra inteligencia es capaz de perfección en tres direcciones diferentes. Para esto en cada una de estas direcciones recibe un *habitus* propio, que interviene a modo de principio regulador inmanente[14]. Si aspira a desarrollarse en inteligencia especulativa, nuestra inteligencia alcanzará la perfección por el *habitus,* que es gracia de contemplación. Si es en orden a la acción, la inteligencia recibe, por el contrario, la ayuda de un *habitus* que es regla de acción, *ut boni fiamus*[15]. Finalmente, en la dirección de la afectividad recibe la ayuda de un *habitus* que participa, a la vez, de la especulación y de la práctica.

En el primer caso, la inteligencia tiende a edificar una teología especulativa; en el segundo, una teología práctica; en el tercero es sabiduría.

Está claro que a Buenaventura no le satisface una teología que fuera pura especulación. Hay, efectivamente, una distancia infinita entre el conocimiento de Cristo muerto por nosotros y el de una noción geométrica. Toda la distancia que existe entre una verdad cuya ignorancia no perjudica nuestra felicidad eterna y una verdad que compromete nuestra vida, porque asumiéndola entramos en un nuevo mundo en el que inteligencia y experiencia vital se compenetran. Nuestra salvación está en juego, y Buenaventura sólo quiere ser teólogo para llegar a ser un santo. No quiere enseñar una teología que sólo sea una ciencia, quiere enseñar la *sancta theologia,* o teología de la santidad.

[14] Cf. LIBERAT DE ROLERS, *Le râle du mot habitus dans la théologie bonaventurienne:* Coll. Franc. 26 (1956) 225-230 337-372.

[15] Cf. L. AMORÓS, *La teología como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto:* AHDLMA 9 (1934) 261-303.

Es evidente que el dinamismo, ya subrayado por nosotros como uno de los caracteres del espíritu bonaventuriano, aparece aquí en plena luz. El dato revelado no exige de nuestra parte un simple asentimiento, sino una connivencia profunda, una conformidad espiritual, sin la que, por otra parte, la reflexión teológica le parece imposible a Buenaventura.

Queda por precisar quién es el autor de esta teología. En la cuestión 4[16], Buenaventura aprovecha la ocasión para no confundir la labor del autor de un libro como el de las Sentencias con la del escriba, del recopilador o del comentador. Pedro Lombardo es verdaderamente el autor de las *Sentencias* porque ha organizado en torno a su propio pensamiento esa vasta antología de textos patrísticos. Así se le hace justicia a aquel que la historia de la teología llama, desde hace siete siglos, el "Maestro de las Sentencias":

> "La multiplicidad de las citas no le quita al Maestro ninguna autoridad. Más bien la confirma, y exige, de nuestra parte, un humilde respeto"[17].

[16] I 14-15.

[17] *I Sent.* prooem. q.4 ad 2 (I 15).

Al terminar el *Comentario de las Sentencias,* San Buenaventura comprendía la necesidad de darles a sus alumnos algo más que un conjunto doctrinal más o menos coherente. Su propia síntesis estaba terminada, pero más bien en su espíritu y en su enseñanza que en una obra en la que él hubiera puesto su ciencia y su genio. Con este espíritu compuso él su *Breviloquium*[1], obra límpida y sobria, cuyo estilo elegante está al servicio de un pensamiento claro y profundo. El canciller Gerson confiesa que hizo de él, junto con el *Itinerarium,* su lectura preferida durante treinta años, sin cansarse nunca de saborear el uno y el otro con fruto[2]. Más cerca de nosotros, Scheeben llamaba al *Breviloquium* un estuche precioso[3], en el que cada palabra contiene la solución de un problema y nos entrega la quintaesencia de la teología escolástica.

Posterior a las cuestiones disputadas *De scientia Christi* y *De mysterio Trinitatis,* de donde él recogería el mismo enunciado de las cuestiones y las conclusiones, el *Breviloquium* se sitúa, ciertamente, alrededor del año 1257. Como prueba de ello, este manuscrito que lleva dicha fecha:

> "Breviloquium Bonaventurae de intelligentia sacrae scripturae. Flecto genua... qui est trinus et benedictus Deus in saecula saecolurum. Amen. Explicit breviloquium Bonaventurae de ordine fratrum minorum ad intelligentiam sacrae scripturae et fidei christianae. Anno domini M.º CC.º L. VII"[4].

El mismo Buenaventura nos dice el fin que ha perseguido al componerlo:

> "Y porque esta doctrina, así en los escritos de los santos como también de los doctores, es enseñada tan difusamente que no puede ser vista ni oída en largo tiempo por los que se acercan a oírla —por lo cual los nuevos teólogos aborrecen frecuentemente esta Sagrada Escritura como incierta y desordenada y como una selva espesa—, es por lo que, rogado por los compañeros para que de mi pobrecita pequeña ciencia dijera alguna cosa breve en suma y compendio de la verdad de la teología, y, vencido por sus ruegos, accedí a hacer cierto *breviloquio,* en el cual sumariamente se tocasen no todas las cosas, sino algunas más aptas para tenerlas brevemente, añadiendo, juntamente con esto, alguna razón para entenderlas según venía al pensamiento de improviso"[5].

Es, pues, Buenaventura quien va a hablar organizando su propio plan y a comunicarnos su propio conocimiento de la teología. Nada de extraño que, según las palabras del P. Chenu, esta obra sea "la más adecuada encarnación —después del *Itinerarium*— en un saber teológico, de la inspiración franciscana"[6].

El *Breviloquium* se compone de dos partes, de extensión desigual: el prólogo, por un lado, y, por el otro, el conjunto de las siete partes en que se divide la obra. El prólogo ya ha sido estudiado, en parte, para definir el lugar de la Escritura en la teología bonaventuriana.

[1] T.5,201-291.

[2] Cf. P. GLORIEUX, *Gerson et saint Bonaventure,* en *S. Bonaventura: 1274-1974* IV (Grottaferrata 1974) 785.

[3] Cf. M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katol. Dogmatik,* 2.ª ed. (Freiburg 1948) I 459: "Es ist ein wahres Juwelkastlein, welches, mit jedem worte eine grosse Frage losend...".

[4] Ms. *Troyes* 1891 *(Clairvaux* K. 46) f.286r-330r.

[5] *Brevil.* pról. § 6 (V 208).

[6] M. D. CHENU, *La théologie comme science,* 3.ª ed. (París 1957) 57.

Las siete partes contienen el conjunto de la doctrina, en un orden bastante similar al que había adoptado Pedro Lombardo El mismo Buenaventura transcribe la larga lista de los capítulos para proporcionarle al lector una visión de conjunto de la obra y ayudar a su memoria Este es el número de los capítulos y la economía general del *Breviloquium*

P 1 (9 c) La Trinidad de Dios
P 2 (12 c) El mundo, criatura de Dios
P 3 (11 c) La corrupción del pecado
P 4 (10 c) La encarnación del Verbo
P 5 (10 c) La gracia del Espíritu Santo
P 6 (13 c) Los remedios sacramentales
P 7 (7 c) El juicio final

Todos los capítulos están construidos del mismo modo No hay ni argumentos, ni conclusión, ni respuestas a las objeciones Se trata de una exposición muy sobria, dispuesta menos para ser enseñada que para ser meditada Las mismas fórmulas se repiten, en cada capitulo y en el mismo lugar, segun una estructura muy simple

1 Lo que hay que creer *Hoc tenendum est*
2 Explicación *Ratio ad intelligentiam haec est*

El sumario del dato revelado está tan condensado que el texto es intraducible sin paráfrasis La explicación obedece a una ley que Buenaventura define así

> "Puesto que la teología trata de Dios y del primer principio, ya que, como ciencia y doctrina altisima, resuelve todas las cosas en Dios como en su principio primero y sumo, por eso, al señalar las razones en todo lo que contiene este pequeño tratado, he procurado buscar la explicación en el primer principio, para mostrar así que la verdad de la Sagrada Escritura viene de Dios, trata de Dios, es conforme a Dios, tiene a Dios por fin, de manera que precisamente esta ciencia aparezca una, ordenada y, no sin razón, llamada teologia"[7]

Pero ¿la teología del *Breviloquium* es de la misma naturaleza que la *Lectura super Sententias?* La cuestión ha sido planteada[8] No nos parece que deba serlo

En el primer capítulo de la parte I[9] se le llama a la teología *sacra doctrina,* más adelante, *sacra scriptura* y *theologia* están asimiladas Definida como ciencia que da al hombre habitante de la tierra un conocimiento suficiente del primer principio, conocimiento que le es necesario para su salvación, se la llama la *sapientia perfecta,* la *scientia perfecta* Comenzando allí donde se detiene el conocimiento filosófico, es decir, en la causa última, concebida como el principio de todo lo que es causado, esta ciencia nos hace penetrar en la inteligencia de esa causa, y, después de haberla percibido como remedio del pecado, nos eleva hasta alcanzarla como recompensa de los méritos y saciedad de los deseos

En otras palabras, Buenaventura repite el pensamiento elaborado en el *prooemium* del *Comentario de las Sentencias* Las fórmulas se esclarecen unas a otras La posición fundamental permanece la

[7] *Brevil* prol § 6 n 6 (V 208) Las expresiones *a Deo de Deo secundum Deum propter Deum* se repiten frecuentemente en la pluma de Buenaventura, son la expresion tecnica de su ejemplarismo

[8] Cf G Tavard *La theologie d apres le Breviloque de saint Bonaventure* Annee Theol (1949) 201-214, Id *Le statut prospectif de la theologie bonaventurienne* Rev Et aug 1 (1955) 251-263, Id *Transiency and Permanence* (New York 1954)

[9] *Brevil* p 1 c 1 (V 210)

misma. La teología permite, cuando se la conoce, abrazar de una mirada la amplitud de la Escritura y tomar en ella el alimento espiritual de una manera eficaz.

La Escritura no es una ciencia, repite el prólogo del *Breviloquium;* es la Palabra de Dios que intenta hacernos mejores. Su método no tiene comparación con el de la teología y el de las otras ciencias. Quiere iluminar y reanimar el ardor del cristiano. Por este mismo hecho, no tiene nada de obra humana y participa, por su inspiración, de la autenticidad de la verdad esencial que es Dios.

En cambio, la teología es la obra del hombre. Cualquiera que sea el método de exposición —y hemos visto cómo el adoptado por Buenaventura opera un salto formidable en la marcha de la teología hacia su síntesis—, la teología no participa de la infalibilidad de la Escritura más que de una manera relativa. *Leyendo,* el maestro cumple su ministerio de teólogo. Lo corona haciendo la Escritura "inteligible":

> "Lo que creemos, lo debemos a la autoridad; pero el ejercicio de nuestra inteligencia sobre nuestra fe se lo debemos a la razón"[10].

Así, pues, la Escritura se distingue claramente de la teología. Esta toma de aquélla la materia de su investigación, el dato revelado, e intenta establecer rigurosamente una inteligencia racional de la misma a fin de lograr una mejor comprensión de la Biblia y que ésta lleve todos sus frutos al espíritu y al corazón del cristiano.

La teología es una ciencia, una, perfecta. Más todavía, es una sabiduría, porque no se contenta con ejercitar nuestra facultad de razonar. Para un

[10] AUG. *De utilitate credendi* c.11 n.25: PL 42,83.

franciscano tan fiel como Buenaventura al ideal de San Francisco, la teología es una ciencia vital en la que la reflexión intelectual se renueva constantemente y se mantiene en vela por la experiencia religiosa. ¿No es entonces necesario que

> "el deseo de todos los cristianos se inflame por estudiarla?"[11]

III. *LAS "QUAESTIONES DISPUTATAE"*

1. "De scientia Christi"

Las *Cuestiones disputadas* las hemos dejado ya situadas al hablar de la *quaestio.* La primera serie de cuestiones disputadas data de la prueba prevista para la *licentia,* es decir, entre Santa Catalina (25 de noviembre) de 1253 y la primavera de 1254.

San Buenaventura ha tratado ya de la ciencia humana y divina de Cristo en su *Lectura super Sententias*[1]. Ahora estudia de nuevo el problema profundizándolo y modificando algo su posición, lo que permite concluir que se trata de una composición posterior a la del *Comentario.* Por otra parte, las conclusiones a las que llega Buenaventura en las *Cuestiones disputadas* reaparecen en el *Breviloquium*[2].

El plan de las cuestiones disputadas *De scientia Christi* es bastante sencillo. De la ciencia divina, de la que goza Cristo en cuanto Dios (q.1-4), Buenaventura pasa a la sabiduría, de la que goza en su alma humana (q.5-7).

[11] *Brevil.* p.1 c.1 n.3 (V 210).

[1] *III Sent.* d.14 a.2 q.2-3 (III 310-319).

[2] *Brevil.* p.4 c.6 (V 243).

Tratando primero de la ciencia divina, examina su objeto, y se pregunta si esta ciencia de que goza Cristo en cuanto Verbo se extiende al infinito en acto (q.1). La cuestión, tratada ya en el *Comentario de las Sentencias*[3], se aborda también en las cuestiones disputadas *De mysterio Trinitatis*[4]. La conclusión es la misma en todos los casos: Cristo, en cuanto Verbo, conoce y comprende el infinito en acto con una ciencia de simple inteligencia[5].

Pero ¿cómo conoce Dios las cosas? ¿Las conoce por su semejanza o por su esencia? (q.2). En el *Comentario de las Sentencias,* Buenaventura ha abordado ya este problema[6], refiriéndose explícitamente a la definición platónica de la idea ejemplar y examinando de paso la posición de San Anselmo. Concluye que Dios conoce las cosas por sus razones eternas, semejanzas ejemplares de las cosas, que las representan y las expresan perfectamente y que son esencialmente idénticas a la esencia divina.

Supuesto este punto, se puede uno preguntar si Dios conoce las cosas por semejanzas realmente distintas (q.3). Desarrollando el estudio que había emprendido en el *Comentario*[7], Buenaventura concluye que Dios conoce las cosas por sí mismo, en cuanto luz suma que expresa estas cosas, de manera que las razones ideales no son realmente múltiples en Dios, aunque se pueda dintinguirlas unas de otras con relación a las diversas cosas que expresan.

Llegado a este punto, Buenaventura se propone explicar la certeza de que goza el alma humana de Cristo en el conocimiento de las cosas. Aquí está el problema capital para el ejemplarismo bonaventuriano, de suerte que, desde que se descubrió, la q.4 es la más conocida y la más comentada entre las siete cuestiones *De scientia Christi.* En realidad actúa como de bisagra entre las dos partes que forman, por un lado, las q.1-3, sobre la ciencia de Cristo en cuanto Verbo, y, por otro, las q.5-7, sobre la ciencia humana de Cristo.

La conclusión de la q.4[8] precisa cómo el alma humana llega a la certeza gracias a su referencia con las razones eternas de las cosas. Las razones eternas orientan el conocimiento y le imprimen tal impulso que le asientan en la certeza[9]. Pero esta luz suprema no actúa sola, sino conjuntamente con la de la razón creada. Además, esta luz no nos esclarece hasta el punto de hacer que la evidencia resplandezca absoluta a nuestros ojos. Aunque abajo nos hallamos todavía sometidos a la ley de la confusión y del enigma.

Con esta q.4 se relaciona un sermón que San Buenaventura pronunció un domingo 22 después de Pentecostés sobre el tema: "Maestro, sabemos que eres veraz y que enseñas el camino de Dios en

[3] *I Sent.* d.35 q.5 (I 611); d.39 a.1 q.1-3 (I 684-691); d.43 q.1-4 (I 764-775).

[4] *De myst. Trin.* q.6 a.1 (V 97).

[5] Cf. P. VIGNAUX, *Note sur le considération de l'infini dans les quaestiones disputatae de scientia Christi,* en *S. Bonaventura: 1274-1974* III (Grottaferrata 1973)' 107-130.

[6] *I Sent.* d.35 q.1 (I 600). En la q.2 *De scientia Christi,* el fund.8 define la idea ejemplar (V 7); por otra parte, la postura de San Anselmo está enunciada en el arg.1 y discutida en el ad 1 (V 9).

[7] *I Sent.* d.35 q.2 (I 605).

[8] Cf. A. SOLIGNAC, *Connaissance de Dieu et relation à Dieu selon saint Bonaventure (Sc. Chr. q.4),* en *S. Bonaventura: 1274-1974* III 393-405.

[9] Yo traduzco así *ratio regulans et movens. Regulans* indica la orientación que da la luz del espíritu en busca de conocimiento, mientras que *movens* indica el impulso que esta luz confiere a la inteligencia. Cf. *Lexique S. Bonaventure,* art. *Ratio.*

la verdad"[10], y en el que desarrolla, en términos idénticos, su pensamiento ejemplarista.

El estudio de las fuentes de las cuestiones disputadas *De scientia Christi* ha avanzado mucho desde la edición crítica de Quaracchi, especialmente respecto a las versiones de Aristóteles que utilizó Buenaventura[11].

Las q.5-7 abordan el problema de la sabiduría de que goza el alma humana de Cristo. Advirtamos seguidamente que, hablando del conocimiento de Cristo en cuanto Verbo, el término *ciencia* estaba empleado solo, mientras que, en el segundo grupo de las q.5-7, la palabra *sabiduría* está utilizada en el sentido definido por el *prooemium* del *Comentario de las Sentencias*, es decir, como el término de la teología, ciencia hecha de inteligencia y de amor[12].

El alma de Cristo, ¿posee solamente la sabiduría increada o bien goza de una sabiduría creada e increada a la vez? (q.5). Buenaventura concluye afirmando la existencia de una doble sabiduría en el alma de Cristo[13]: en la sabiduría increada, Cristo encuentra el impulso, la orientación y el descanso de su conocimiento; en la sabiduría creada, la deificación, la habilitación y la elevación que le permiten alcanzar la sabiduría increada.

[10] Cf. S. BONAVENTURE, *Sermones dominicales*, ed. J. G. Bougerol, sermo 49 (465-473), e introducción, 91-94.

[11] El fundamento 16 (V 18-19) cita un pasaje de la *Etica a Nicómaco* 49; *VI Ethica* c.4 1039b 20-24, según la *translatio* de R. Grosseteste, A. Recensio pura. Cf. *Art. lat.* XXVI 1-3 fasc.3, ed. R. A. Gauthier (1972) 255. Cf. J. G. BOUGEROL, *Dossier pour l'étude des rapports entre S. Bonaventure et Aristote:* AHDLMA 40 (1973) 206-207.

[12] *I Sent.* prooem. q.3 (I 12-13). Cf. J. G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure, le savoir et le croire:* Anton. 50 (1975) 124-140.

[13] Cf. *III Sent.* d.14 a.1 q.1 (III 297); a.3 q.1 (III 320); en esta última cuestión, las respuestas a las objeciones ad 3, 4 y 5 corresponden a las respuestas ad 15, 16 y 17 (V 31).

Yendo más lejos y volviendo sobre una cuestión del *Comentario*, Buenaventura se pregunta si el alma de Cristo, que por la sabiduría creada alcanza la sabiduría increada, obtiene de esta última una verdadera comprensión (q.6). Una primera reserva se impone. La limitación misma del alma humana de Cristo impide atribuirle pura y simplemente tal comprensión. La inmensidad de la gracia de unión deja subsistir la distinción de las dos naturalezas en Cristo; la simplicidad del Verbo no está totalmente circunscrita por su alma humana, y la sabiduría divina excede por todas partes su humana capacidad. Cristo vive en una tensión continua; a partir de lo que puede conocer de Dios, se encuentra absorbido por este infinito, sin que su conocimiento humano llegue jamás a igualarlo. Es, según la expresión tan feliz de E. Gilson, el "éxtasis en sí"[14]; él contempla, sin poder abarcar ni comprender cómo Dios se comprende a sí mismo[15].

Se podría, sin embargo, preguntar en qué medida el alma humana de Cristo llega a la comprensión de la sabiduría increada. Es precisamente lo que intenta la q.7. Buenaventura adopta aquí una posición distinta de la que tenía en la cuestión correspondiente del *Comentario*[16]. Allí no hablaba más que del conocimiento actual de Cristo. Aquí introduce la distinción dionisiana entre el conocimiento comprensivo, que él reserva al mundo real, y el conocimiento por vía de intuición extática, que aplica al mundo de los posibles[17].

[14] E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure* 369.

[15] Cf. J. G. BOUGEROL, *S. Bonaventure: le savoir et le croire* 129.

[16] *III Sent.* d.14 a.2 q.3 (III 312-317).

[17] Cf. A. SEPINSKI, *La psychologie du Christ selon S. Bonaventure* (París 1948) 65-88.

En el *Breviloquium* presenta las dos soluciones, sin que se pueda adivinar cuáles son sus preferencias[18]. De todas maneras, su posición sigue siendo original con relación a la de Santo Tomás, por ejemplo[19].

La q 7 se termina con una síntesis muy densa de la marcha seguida en el curso de la investigación hasta el éxtasis, que es el último y más noble modo de conocer:

> "En este modo de conocer consiste la sabiduría experimental y verdadera, que comienza en esta vida y se consuma en la otra Para circunscribirlo, las negaciones convienen mejor que las afirmaciones, los superlativos, mejor que las atribuciones positivas Y para experimentarlo vale más el silencio interior que la palabra exterior Por eso hay que dejar aquí la exposición y pedirle al Señor que nos conceda experimentar aquello de lo que hablamos"[20]

2. "DE MYSTERIO TRINITATIS"

Las cuestiones disputadas *De mysterio Trinitatis*[1] datan del mismo período universitario que las precedentes. Ofrecen, sin embargo, una técnica particular de expresión. Después de haber probado en dos artículos que la existencia de Dios es una verdad de la que no se puede dudar y que la Trinidad es objeto de fe, Buenaventura estudia los atributos divinos, estableciendo primero su verdad, luego manifestando su conveniencia con la pluralidad de las personas.

La ordenación de las cuestiones es distinta de la

[18] *Brevil* p 4 c 6 (V 246)
[19] *Summa theologica* III q 10 a 2
[20] V 42-43
[1] V 45-115

adoptada hasta entonces tanto en el *Comentario* como en el *De scientia Christi* La estructura de las cuestiones es también inhabitual. Mientras en el *Comentario* la cuestión es el elemento último, aquí, como en la *Suma* de Santo Tomás, es el artículo la unidad de desarrollo.

Hablar de Dios es probar primeramente que existe. Ahora bien, la existencia de Dios es verdaderamente indudable (q.1 a 1) No se puede dudar de una verdad, aunque no se pueda descubrir su razón de evidencia en sí misma, en su demostración o en la inteligencia que se tiene de ella En este sentido, no se puede dudar que Dios existe. Pero, si se trata de un defecto en el acto mismo de conocimiento o en el acto de comparación o todavía en el acto de resolución, la duda es posible. Se trata entonces de una duda cuyas causas son todas subjetivas, lo que no merma el valor de evidencia de la existencia de Dios. El *Comentario* había expuesto ya el problema, sin llegar al desarrollo que le da aquí Buenaventura[2].

Dios existe Nosotros no podemos dudar objetivamente de esto ¿Es él Trinidad? Sólo podemos creerlo (q.1 a.2). El artículo repite aquí el *Comentario*[3]. El sermón *De triplici testimonio Trinitatis* toma de él su conclusión, lo que permite suponer que Buenaventura lo ha pronunciado en la misma época[4].

Después de dejar asentados tanto el carácter indudable de la existencia de Dios como la credibili-

[2] *I Sent* d 8 p 1 a 1 q 2 (I 122-125)
[3] *I Sent* d 3 p 1 dub 3 (I 78-79), p 2 a 1-2 (I 80-93)
[4] V 535-538 El ms *Napoli*, Naz VIII A 20, f 120vb-121va, contiene este sermon, pero con un protema que no conocían los Editores *"Domine labia mea aperies* Ad fructuosam praedicationem " Cf C CENCI *Manoscritti francescani della Biblioteca Nazionale di Napoli* p 690 n 398ac

dad de la Trinidad[5], quedan por definir los distintos atributos divinos. Estos atributos se encuentran necesariamente en Dios. ¿Cómo puede la razón probar que se concilian con la pluralidad de las personas?

El famoso argumento de las razones necesarias, tal como ha sido examinado más arriba, va a encontrar aquí su mejor empleo. El argumento de autoridad sólo se invocará después para ilustrarlo. El argumento de la Sagrada Escritura suministrará, por su parte, el dato revelado: hay tres personas en Dios. ¿Cómo conciliar entonces este dato revelado con todo lo que la razón postula del ser divino? La respuesta de Buenaventura será la siguiente: cada atributo sólo es inteligible en su perfección si se le aplica a tres personas, porque la unidad que une tres cosas tiene una fuerza unificante infinitamente superior a la que encierra un ser en su individualidad.

Aquí vemos cómo se pone en acción el dinamismo bonaventuriano. Todo atributo divino debe considerarse como una fuerza que realiza lo que significa. Santo Tomás considera la perfección divina como un estado adquirido; San Buenaventura, al contrario, la considera como una fuerza que reduce el ser a la perfección.

Así, la unidad de la naturaleza en Dios es perfectamente conciliable con la pluralidad de las personas (q.2)[6], lo mismo que la simplicidad (q.3)[7], la infinitud (q.4)[8], la eternidad (q.5)[9], la inmutabilidad (q.6)[10], la necesidad (q.7)[11] y la suma primacía (q.8)[12].

Fn esta última cuestión, Buenaventura considera la *primaritas* como la explicación suprema de la Trinidad, cuya teología esboza él en pocas líneas, en forma de conclusión:

> "El Padre produce al Hijo, y por el Hijo y con el Hijo produce al Espíritu; Dios Padre es, pues, por el Hijo y con el Espíritu, el principio de todo lo creado Porque, si no los produjera eternamente, no podría producir por ellos en el tiempo. En razón de esta producción se le llama, pues, con razón, fuente de la vida. Porque del mismo modo que tiene la vida en sí mismo, así le da al Hijo que tenga la vida en sí mismo La vida eterna es, por consiguiente, la única vida, de manera que el espíritu racional, que emana de la beatísima Trinidad y que es su imagen, retorne en una especie de círculo inteligible, por la memoria, la inteligencia y la voluntad, así como por la deiformidad de la gloria, a la beatísima Trinidad"[13].

[5] Cf. p.240-241.
[6] Cf. *I Sent.* d.2 q.1 (I 50-52); d 8 p.2 q.1 (I 165-166), d.25 a.1 (I 435-447).
[7] Cf. *I Sent.* d.2 a.un. q.2 (I 52-54); d 8 p.2 q.1 (I 165-166)
[8] Cf. *I Sent.* d.43 q.1-2 (I 764-770).
[9] Cf. *I Sent.* d.9 q.3 (I 184-185).

[10] Cf *I Sent* d 8 a 2 q 1 (I 165-166)
[11] Cf *I Sent* d 6 q 1-2 (I 125-128)
[12] Esta cuestión sólo tiene un artículo y no tiene correspondiente en el *Comentario*
[13] V 115 Cf. A STOHR *Die Trinitatslehre des heiligen Bonaventura* Eine systematische Darstellung und historische Werdigung I Teil "Die wissenschaftsliche Trinitatslehre" (Munster 1823) La segunda parte no se ha publicado, desgraciadamente, nunca, M SCHMAUS *Die Trinitatskonzeption in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum* Festschrift fur L Gabriel (Wien 1962) 229-235, ID *Neuplatonische Elemente in Trinitatsdenken des Itinerariums Bonaventuras*, en *S Bonaventura 1274-1974* II (1973) 45-69, O GONZÁLEZ *Misterio trinitario y existencia humana* Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura (Madrid 1966)

3 "DE PERFECTIONE EVANGELICA"

Las cuestiones disputadas *De perfectione evangelica* requieren una breve introducción histórica, porque van vinculadas a la polemica que enfrentó a algunos maestros seculares con las dos Ordenes mendicantes Predicadores y Menores[1]

Los Predicadores y Menores habían apelado al Papa contra la decisión de la Universidad de no permitirles más que una sola cátedra En los Menores, Guillermo de Melitón era maestro-regente y había firmado esta apelación con sus amigos dominicos[2] El ministro general Juan de Parma, ex bachiller sentenciario en la escuela de los Menores, se presentó ante la Universidad y revocó la apelación de Guillermo de Melitón[3], Guillermo salió para Oxford, y Juan de Parma designó a Buenaventura para sucederle Pero los maestros seculares no reconocieron a Buenaventura antes de su elección para ministro general de la Orden, en febrero de 1257 Desempeñó, sin embargo, el cargo de maestro-regente, y estableció una cuestión disputada sobre la perfección evangélica desde el primer trimestre del año escolar 1255-1256

He aquí el orden cronológico de las disputas[4]

[1] Cf J G BOUGEROL *Saint Bonaventure et la defense de la vie évangelique de 1252 au Concile de Lyon (1274)* en *S Bonaventura francescano* (Todi 1974) 107-126, P GRATIEN *Histoire de la fondation* 205-215

[2] Cf M M DUFEIL *Guillaume de Saint-Amour et la polemique universitaire parisienne 1250-1259* (Paris 1972) 156-159

[3] El discurso de Juan de Parma lo trae Salimbene (Chronica ed Hoder-Egger, p 290-300) Sobre la apelacion de los Mendicantes al Papa, cf *Chart Univ Paris* I p 242 252 258 n 219 230-231

[4] Tomo este cuadro de M M DUFEIL *Guillaume de Saint-Amour* 180 Las cuestiones 3 y 4 fueron disputadas antes de la Pascua del año 1256

Fechas	Buenaventura	Guillermo de Saint Amour
Fines de sept 1255	q 1 *De humilitate*	
Oct 1255	q 2 *De paupertate* a 1 *quoad renuntiationem*	q *De quantitate eleemosinae*
Nov 1255		q *De valido mendicante*
Dic 1255	a 2 *quoad mendicitatem*	

Hasta entonces, el conflicto se había reducido al plan juridico (derecho de los curas y privilegios de los Mendicantes) En adelante se lleva al terreno de la teologia Guillermo pretende que la pobreza de los Mendicantes es contraria al Evangelio

Defender los votos religiosos es, ante todo, asegurar su fundamento teológico indiscutible Ahora bien, el fundamento de la perfección cristiana es el desprecio interior y exterior de sí mismo por amor a Jesucristo (q 1) Sin duda, Buenaventura ha hablado ya de esta cuestión en su *Comentario,* pero estaba bien que la tratara exclusivamente como introducción[5]

Desde este momento, ya puede estudiar detalladamente las virtudes correspondientes a los tres votos religiosos Y en primer lugar la pobreza, que hay que considerar bajo varios aspectos como renuncia a los bienes de este mundo, como vocación a la mendicidad y bajo el aspecto de la obligación

[5] Cf *III Sent* d 35 q 1 (III 772-775), d 26 a 1 q 3 (III 560-562), d 34 p 1 a 1 q 3 (III 741-743), *IV Sent* d 33 a 2 q 1 (IV 753-755)

que tienen los pobres de trabajar con sus manos. El examen de estas cuestiones es el objeto de la q.2[6].

Renunciar a los bienes de este mundo tanto en privado como en común es un acto de perfección cristiana; acto no sólo suficiente, sino superabundante[7]. Esta renuncia a los bienes de este mundo lleva consigo, para los pobres, la obligación de mendigar el pan de cada día. ¿No es esto ir más allá de la letra del Evangelio? De ninguna manera. Mendigar para imitar la pobreza de Cristo o para extender su mensaje es un acto de perfección evangélica[8]. Pero si los Menores y Predicadores pueden pedir limosna, deben, ante todo, trabajar con sus manos. Los que están sanos y aptos para este trabajo están obligados a ello. Para los demás, estudiantes y maestros, el trabajo manual es un consejo. Para los hermanos enfermos, ni precepto ni consejo.

Después de la pobreza viene la castidad (q.3). San Buenaventura la considera en su sentido más amplio, estudiando sucesivamente la pureza conyugal, la continencia en la viudez y, finalmente, la castidad religiosa. Los términos que emplea para designar los distintos aspectos de la misma virtud son bastante significativos. La pureza que deben practicar los esposos es conforme a la ley divina; la voluntad de ir más allá del precepto es para los

[6] A.1 (V 125-134); a.2 (V 134-149). El a.2 va seguido de la respuesta de Buenaventura a la refutación que de ello había hecho Guillermo de Saint-Amour, *replicatio* (V 149-156); el a.3 (V 156-165). Cf. J. G. BOUGEROL, *De la "reportatio" à la "redactio"* (SAN BUENAVENTURA, cuest. disp. *De perf. evang.*, c.2 a.2, en los estados sucesivos del texto), en *Colloque Intern. de Typologie* (Louvain-la-Neuve 1981).

[7] Cf. *III Sent.* d.40 q.1-2 (III 884-885).

[8] Cf. S. CLASEN, *Der hl. Bonaventura und das Mendikentum:* Franz. Forsch. 7 (1940) 65-67.

esposos asunto de prudencia, según los tiempos y las situaciones particulares. En cuanto a los viudos y a las viudas, San Pablo les recomienda practicar la continencia. Es laudable amarla, más laudable todavía observarla, es perfecto prometerla por voto y guardarla perpetuamente. Estamos ya en el terreno del consejo de perfección.

Surge entonces el problema de la castidad religiosa. La posición de Buenaventura es muy clara: la castidad religiosa es, a la vez, el *habitus* de la continencia, la perfección de la virtud y el adorno primordial del alma. Supera en belleza y en dignidad todas las otras especies de la virtud de la castidad[9].

La última virtud religiosa es la de la obediencia (q.4). Buenaventura se remonta muy lejos. ¿Le permite la ley natural a un hombre alienar su libertad para someter su vida a la voluntad de otro? No solamente la ley natural lo permite, sino que hace de ella una base de la vida en sociedad, según las distintas situaciones en las que el hombre se encuentra con relación a sus semejantes. Y esta prescripción natural se encuentra confirmada por el decálogo y por el Evangelio.

¿Le está permitido al hombre ir más allá del precepto? En todo lo que está en conformidad con los consejos evangélicos, el hombre puede enajenar su propia voluntad en manos de otro. La obediencia religiosa es el fundamento de la perfección cristiana, porque es el camino más seguro y a la vez su coronación.

Pero Buenaventura no quiere quedarse ahí. Superando ampliamente el objeto de la controversia, aborda el problema de la obediencia debida al

[9] En este artículo, Buenaventura cita cuatro veces el *De sancta virginitate*, de San Agustín (PL 40,397-428).

Papa. Novedad en la Edad Media; hasta tal punto vivía cada uno en la tranquila posesión de las nociones tradicionales. Pero, debajo de los ataques de los maestros de la Universidad de París, Buenaventura percibe una cierta voluntad de independencia frente a Roma Los Mendicantes, desde su llegada a París, perturbaron profundamente las costumbres de los maestros seculares Reciben sus directrices de sus superiores, quienes, a su vez, están al servicio exclusivo del Papa. Cuando se suscitó la cuestión de que los maestros religiosos prestaran juramento ante la Facultad secular, ya surgió un conflicto, y los maestros seculares no admitieron que los religiosos continuaran dependiendo de sus superiores. El conflicto no hizo más que enconarse Buenaventura vislumbra una solución apelar a una tercera autoridad, la autoridad suprema del Papa, recurso muy en línea con la mente de San Francisco, siempre solícito de seguir el Evangelio con el beneplácito y la bendición del señor Papa.

Para apoyar su conclusión busca los fundamentos seguros en el Antiguo y el Nuevo Testamento, el Derecho canónico y la razón teológica, y concluye:

> "Los hombres están sometidos a la obediencia por vínculos muy distintos, cuya fuerza varia según la diversidad de las funciones, de la situación jerárquica y del poder Sin embargo, esta diversidad puede reducirse a la unidad en la persona del obispo primero y supremo, en quien reside el universal poder de todas las autoridades, por derecho divino vicario de Jesucristo El orden de la justicia universal, la unidad de la Iglesia y la estabilidad de las instituciones lo exigen" [10]

[10] V 197-198

Buenaventura ha bebido su pensamiento en la visión jerárquica de la Iglesia en sentido dionisiano [11]. El Papa ocupa la cima de la jerarquía eclesiástica. El es, pues, la causa más alta Ahora bien, nos encontramos aquí con una idea que las cuestiones *De mysterio Trinitatis* pusieron ya de relieve, y cuyo origen parece que se encuentra en el *Liber de causis* La noción de influencia causal está tomada manifiestamente del tratado del Seudo-Proclo cuanto más alta es una causa, tanto más grande, más profunda y más intensa es su influencia.

IV EL "*ITINERARIUM*"

Cuando el poeta Ruteboeuf atacaba las órdenes mendicantes en su *Dit des règles,* San Buenaventura dejaba París para ir en peregrinación al Alverna:

> "Buscando con vehementes deseos esta paz a imitación del bienaventurado Padre Francisco —yo pecador, que, aunque indigno, soy, sin embargo, su séptimo sucesor en el gobierno de los frailes—, aconteció que a los treinta y tres años después de la muerte del glorioso Patriarca, cerca de su festividad, me retiré, por divino impulso, al monte Alverna como a lugar de quietud, con ansias de buscar la paz del alma Y estando allí, a tiempo que disponía en mi interior ciertas elevaciones espirituales a Dios, vínome a la memoria, entre otras cosas, aquella maravilla que en dicho lugar sucedió al mismo bienaventurado Francisco, a saber la visión que tuvo del alado serafín en figura del Crucificado Consideración en la que

[11] Cf Y M CONGAR *Aspects ecclesiastiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitie de XIIIe siecle et le debut du XIVe* AHDLMA 28 (1961) 111

me pareció al instante que tal visión manifestaba tanto la suspensión del mismo Padre mientras contemplaba como el camino por donde se llega a ella[1].

Así habla el teólogo en el prólogo del *Itinerarium mentis in Deum,* cuya idea la concibió, a primeros de octubre de 1259, en el monte Alverna, a 25 kilómetros al este de Bibbiena. Montaña árida y salvaje, desde cuya cima la vista se extiende sobre las campiñas y ciudades toscanas. Pero no es precisamente el paisaje lo que contempla el teólogo, aunque, como verdadero franciscano, no sea insensible a su encanto. Ya han pasado dos años desde que dejó la cátedra de París. Dos años durante los cuales su rumia intelectual no ha cesado de mostrarle el camino de la sabiduría cristiana. El reposo que él se concede en este alto lugar le va a permitir formular su discurso sobre el método más propio para llegar a Dios en la contemplación. Descubre desde el principio que para ponerse en camino necesita hacer un acto de fe[2]. Su experiencia franciscana le hace a Dios presente en el corazón y legible en la creación. Su visión filosófica le conduce a remontarse de los vestigios e imágenes de Dios a Dios mismo, como se remonta un río a fin de descubrir su nacimiento, para luego volver a descender de Dios una vez alcanzado en la expresión, que es su vestigio e imagen. ¿Le basta con ser filósofo para extraer de esta meditación los frutos que en ella puede descubrir? Cuando ora y cuando predica a sus hermanos el espíritu de oración y de devoción, no olvida nunca ser un hombre de ciencia, sin perjuicio de reconocer que, en el terreno de la experiencia religiosa, la especulación y la búsqueda filosófica no bastan, sino que hace falta unir a ellas la devoción y el amor[3].

[1] *Itin.* prol. n.2 (V 295).

[2] Cf. J. G. BOUGEROL, *L'aspect original de l'Itinerarium mentis in Deum et son influence sur la spiritualité de son temps:* Anton. 54 (1977) 309-325.

El teólogo gana por la mano al filósofo para conducir el espíritu al corazón del misterio religioso y contemplar no ya al Dios creador, sino al Dios Trinidad viviendo infinitamente y haciendo vivir al que se abandona a las efusiones de su Espíritu, Dios Todo-Ser y Todo-Bien.

Se puede decir que Buenaventura en el *Itinerarium* ha conseguido realizar la síntesis de los esquemas dionisianos y del auténtico pensamiento de Agustín, lo que es tanto más de admirar cuanto que necesitaba invertir la orientación del Seudo-Dionisio, completamente extraña a su cristocentrismo[4]. Y San Buenaventura lo sabe y lo dice. La ascensión hacia la paz del éxtasis sólo puede llegar a la cima pasando por Cristo crucificado. Tiene experiencia de esta ascensión, y le pide al lector que no se pare en la letra de su obra, sino que haga como él, si quiere participar en la visión propuesta: orar, gemir y reflexionar, todo a la vez.

En este camino hacia Dios hay que comenzar por el objeto más fácilmente accesible, el mundo sensible, que es el vestigio de Dios. El movimiento de especulación parte, pues, del espejo de la naturaleza, donde se contempla el poder de Dios, su sabiduría y su bondad. Este movimiento se hace de tres modos: considerando las cosas en sí mismas por una reflexión racional, viéndolas con los

[3] F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoreggio* 343.

[4] La mejor introducción al estudio del *Itinerarium* me parece ser J. PEPIN, *L'Itinéraire de l'âme vers Dieu selon saint Bonaventure,* en *Les deux approches du christianisme* (París 1961) 205-277. Cf. también la admirable meditación de F. BERTONI, *L'uomo in cammino verso Dio* (Milano 1978).

ojos de la fe y descubriendo, por la especulación, a Dios presente en el seno de las cosas.

Prosiguiendo esta especulación, Buenaventura subraya cómo podemos considerar a Dios elevándonos a él por las criaturas sensibles y contemplándole en esas mismas criaturas. El estudio de ese microcosmos que es el hombre le hace subir la escala de los seres creados, que va de lo sensible, puesto en contacto con nuestra alma espiritual, hasta el mundo del espíritu, libre de toda limitación sensible.

El tercer grado nos eleva todavía más por el estudio del alma misma en sus potencias: memoria, entendimiento y poder electivo, que son como la impronta de nuestro origen divino. Por nuestra alma llegamos a Dios, de quien ella es imagen y de quien recibe la luz de las razones eternas; en nuestra alma descubrimos la acción personal de Dios recreando nuestro ser sobrenatural, e inaugurando así una nueva relación con nosotros en una presencia de gracia.

Contemplar a Dios fuera de sí mismo y en sí mismo nos lleva a elevar nuestros ojos por encima de nosotros mismos para contemplar el Ser divino en la unidad de su esencia y en la pluralidad de las personas.

La idea del ser la descubrimos, en primer lugar, en el menor de nuestros conocimientos, porque está implicada en todo concepto. El ser del que tenemos así conocimiento es un determinado ser, limitado en el tiempo y en el espacio. Pero, cuando nosotros pensamos el ser o conocemos tal ser, este pensamiento es imagen del Ser absoluto, que ha dejado en nosotros la marca de su obra[5].

La idea del Bien, es decir, del Ser que se difunde fuera de sí mismo y se da, nos eleva más todavía, hasta la contemplación de la Trinidad, cuya fecundidad es la explicación última. La admiración capta el pensamiento a medida que penetra más profundamente en el misterio del Ser absolutamente simple y subsistente en sí mismo, del Dios de fecundidad inagotable.

El que rechaza el misterio de Dios es más que un agnóstico. Es, en el fondo, un desesperado. Sólo Cristo, Hombre-Dios, accesible a nosotros por su humildad, en la que participamos, nos permite franquear las tinieblas y acceder a la luz. Aquí es donde destaca, en su infinita riqueza, la función mediadora y magistral de Cristo.

Al término de la ascensión, el franciscano no tiene ya más que hacer de sus funciones sensibles, de su inteligencia y de su corazón; es el fervor del éxtasis; el silencio se impone. Pasemos con Jesús crucificado "de este mundo al Padre". Después de haber visto al Padre, declararemos con Felipe: "Esto nos basta"[6].

Si Francisco hubiera vuelto al Alverna en el momento en que su hijo Buenaventura, séptimo ministro general de su Orden, concebía esta meditación, tal vez se hubiera quedado sorprendido. Pero después de todo, él, Francisco, había descubierto a Dios en su experiencia personal. Buenaventura hacía lo mismo. En esto era verdaderamente su hijo, y Francisco lo hubiera reconocido como tal.

[5] Cf. C. BERUBE y S. GIEBEN, *Guibert de Tournai et Robert Grosseteste sources inconnues de la doctrine de l'illumination*, seguido de la edición crítica de tres capítulos del *Rudimentum doctrinae*, de Guibert de Tournai, en *S. Bonaventura: 1274-1974* II (1973) 627-654.

[6] *Itin.* c.7 n.6 (V 313).

V. *EL "DE REDUCTIONE ARTIUM AD THEOLOGIAM"*

El título y la fecha del opúsculo que los Editores de Quaracchi han llamado *De reductione artium ad theologiam* son todavía discutibles. Como la mayor parte de las obras medievales, se conocía el tratado por su *incipit:*

> *"Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum.* In hoc verbo tangitur origo omnis illuminationis..."[1]

El título es, por tanto, muy artificial y no define más que imperfectamente el contenido del opúsculo. En cuanto a la fecha, parece desde ahora que el *De reductione* fue en su origen un sermón (o una colación) predicado a los estudiantes entre 1255 y 1257 y redactado después por Buenaventura, que lo transformó así en un verdadero tratado. Es el texto que tenemos en la edición crítica.

En cuanto a la importancia del *De reductione,* no parece que sea útil emprender aquí su demostración[2].

La estructura del opúsculo es muy característica del método escolástico medieval y de sus exigencias, y más particularmente del método *divisio-reductio,* tan del gusto de Buenaventura[3].

El tema del discurso (Sant 1,17) se repite exactamente 48 veces en las *Opera omnia.* Buenaventura ha hecho de él el lugar de su metafísica ejemplarista de la luz, digamos mejor de su expresionismo. De la luz fontal parte la *divisio* —pues "cada ciencia tiene su luz"[4]— para alcanzar a todas las ciencias y a todas las artes, dándole así a cualquier actuación de la inteligencia y de la técnica humanas su título de nobleza. A este movimiento descendente corresponde, con un impulso irresistible, el movimiento inverso de la *reductio* de las ciencias a la teología y de la teología a la Escritura, cuya estructura ternaria de los sentidos espirituales ilumina la ascensión del saber humano a la teología. De este modo, el hombre se abre a la palabra que Dios le dirige, y pasa de la ciencia a la sabiduría gracias a la mediación de la sabiduría divina, el Espíritu Santo, que el Verbo encarnado difunde desde el Padre en nuestros corazones.

[1] *De red. art.* n.1 (V 319).

[2] Cf. S. BONAVENTURE, *Les six lumières de la connaissance humaine.* Introduction et notes par P. Michaud-Quantin (París 1971).

[3] Cf. G. H. ALLARD, *La technique de la reductio* 411-413.

[4] *Itin.* c.3 n.7 (V 305).

C) LOS SERMONES

I. *SAN BUENAVENTURA PREDICADOR*

Los protemas de los sermones bonaventurianos suministran amplio material para dibujar un retrato cabal del predicador; retrato decimos, porque hasta tal punto sus palabras denotan que habla por experiencia[1].

> "Buenaventura estaba convencido de la importancia del ministerio de la predicación confiado a los hermanos por la Iglesia:
>
> Desde la venida de Dios en Jesucristo entre los hombres, aprendemos las cosas nuevas, bien descubriéndolas con los ojos, bien aprendiéndolas con nuestros oídos. Los apóstoles aprendieron mucho viendo vivir y obrar a Cristo, pero todavía aprendieron más oyéndole, porque la proclamación del reino de Dios no estaba restringida a las palabras de Jesús que ellos oían. El Espíritu les hablaba interiormente, haciéndoles comprender lo que sus oídos podían captar"[2].

El protema del sermón para la fiesta de San Andrés[3] es significativo bajo este aspecto:

> "Así como el Señor en la primera creación del mundo, cuando creó al hombre y lo colocó en el paraíso, produjo diferentes esencias de árboles, unos para atender al alimento, otros para perpetuar la vida, como el árbol de la vida, del mismo modo Dios ha comunicado ciertas enseñanzas: unas para ordenar la vida humana, otras para adquirir la vida eterna. Estas últimas son la ciencia sagrada, a la que sirven todas las otras ciencias. La Escritura la llama palabra reconfortante, árbol de la vida. Y así como no se puede recibir la enseñanza de otro sin comprender su lengua, así nosotros no podemos recibir esta ciencia si no comprendemos la lengua del Espíritu Santo. Los pastores y los pescadores hablaron de esta ciencia y escribieron libros. ¿Quién les dio autoridad para hablar sino el Espíritu Santo?
>
> Es lo que dice Pedro: 'Movidos por el Espíritu Santo, hablaron los hombres de parte de Dios'. ¿Y cómo podemos nosotros comprender esta lengua? El hombre no puede comprenderla si el Espíritu Santo no le habla en su corazón. No hacemos nada, nosotros predicadores y doctores, hablando, si el Espíritu Santo no opera interiormente en los corazones por su gracia".

Está claro que la predicación es un ministerio en la Iglesia. Esto significa que los predicadores reciben misión de la autoridad, como se ha visto en la apostilla *super Lucam:* el predicador enviado por la Iglesia es enviado por Cristo[4]. Pero su ministerio sólo puede ser eficaz si está lleno del Espíritu de Cristo. Debe predicar la verdad con todo su ser, su palabra, su deseo, su vida; no debe buscar nada, desear nada, expresar nada, dar testimonio de nada, fuera de Jesucristo[5].

II. *LOS SERMONES DE SAN BUENAVENTURA*

1. LOS SERMONES "DE TEMPORE"

Entre los sermones *de tempore,* el *corpus* de los *sermones dominicales* ocupa un lugar esencial,

[1] Cf. J. B. SCHNEYER, *Das Bild des Predigers bei Bonaventura,* en *S. Bonaventura: 1274-1974* II 517-530.

[2] *III Sent.* d.24 dub.2 (III 529). Cf. S. BONAVENTURAE, *Sermones dominicales,* ed. J. G. Bougerol, 118-120.

[3] *De s. Andrea* sermo (IX 463).

[4] Cf. p.114.

[5] *3 Adv.* serm. (IX 59). Cf. J. G. BOUGEROL, *San Bonaventura predicatore:* Incontri Bonaventuriani 8 (1973) 103-115.

como he intentado probarlo en su edición[1]. Actualmente consta que estos sermones fueron predicados no en un solo año litúrgico, sino en lugares y tiempos distintos, y que fueron reunidos en un volumen, costumbre que se había ido estableciendo rápidamente no para honra de los autores, sino para utilidad de los predicadores y la educación pastoral de los estudiantes.

Además de los 50 sermones dominicales, los Editores transcribieron muchos sermones "de tempore" cuya importancia doctrinal es considerable. Su autenticidad les viene de los manuscritos donde se han descubierto, como el ms. *Milano,* Ambros. A 11. sup., que, en el tomo IX de las *Opera omnia,* lleva la sigla A Fue descubierto por el P Fidel de Fanna, quien lo ha analizado en la *Ratio novae collectionis*[2] Los sermones contenidos en este manuscrito van acompañados de rúbricas sumamente preciosas, porque no dan cuenta de las circunstancias en las que Buenaventura los predicó Además del de Buenaventura, el manuscrito trae los nombres de Eustaquio, de varios Guillermo, de Humberto de Romans, de Juan de Celano, de Juan Pecham, de Juan de la Rochela, de Pedro de Tarantasia, de Raimundo de Peñafort, de Roberto de Villiaco y, finalmente, de Santo Tomás de Aquino.

El tomo IX trae algunos sermones que actualmente se consideran dudosos, bien porque se les puede atribuir con certeza a otro predicador, bien porque el manuscrito donde los leyeron los Editores no aporta ningún elemento que pueda autenticar la identidad bonaventuriana de los sermones.

[1] S BONAVENTURAE *Sermones dominicales* ed J G Bougerol (Grottaferrata 1977)

[2] P FIDELIS A FANNA *Ratio novae collectionis Operum omnium S Bonaventurae* (Taurini 1874)

Esta es la lista de los sermones que habría que suprimer del tomo IX:

- *Vig Nativ* serm 12 (IX 99-102) = Pedro de San Benito[3]
- *Nativ Domini* serm 26 (IX 124-126) = solamente en Munchen Clm 7776
- *In Cena Domini* serm 2 (IX 250-253) = anónimo en los manuscritos
- *In Cena* serm 3 (IX 253-255) = id
- *Sabb Sancto* serm 2 (IX 270-272) = id
- *Pasch* serm 3 (IX 176-280) = Nicolás de Biard
- *2 Pasch* serm 4 (IX 302-303) = anónimo en los mss
- *Ascens* serm 7 (IX 321-324) = anónimo en los mss
- *Ascens* serm 9 (IX 326-327) = Pedro de San Benito
- *Dom infra oct Ascens* serm 2 (IX 328-330) = = Pedro de San Benito
- *Pent* serm 7 (IX 337-339) = anónimo en los mss
- *Pent* serm 8 (IX 339-341) = id
- *Pent* serm 9 (IX 341-345) = id
- *24 Pent* serm 6 (IX 456-461) = id[4]

2 LOS SERMONES "DE FESTIS"

El P L J Bataillon, deplorando la pobreza del santoral con relación al temporal en el tomo IX de las *Opera omnia,* señalaba la necesidad de analizar

[3] L J BATAILLON *Sur quelques sermons de saint Bonaventure* en *S Bonaventura 1274-1974* II 495-515, para todos los sermones atribuidos a Pedro de San Benito y Nicolas de Biard En cuando a los sermones mencionados como anonimos en los manuscritos, se trata de obras contenidas en ciertos manuscritos, como los de *Munchen* Clm 7776, donde no basta el argumento de *indole bonaventuriana* para decidir sobre su identificación

[4] Cf J BELMER *Die Predigten des heiligen Bonaventura* Ihre Authentizitat und ihr theologische Gehalt, en *S Bonaventura 1274-1974* II 455

ciertos manuscritos, como *París,* B N , lat 14595, donde se encuentran muchas obras con estructura y expresiones características de la auténtica predicación bonaventuriana, tanto más cuanto que muchas de estas obras se encuentran en colecciones de colorido franciscano, como *Bordeaux* 402 o *Vendôme* 218[1]

Entre los sermones *de festis* publicados en el tomo IX hay que señalar algunos sermones dudosos o identificados después como pertenecientes a otros predicadores

— *de SS Philippo et Iacobo* (IX 530-533) = anónimo en el ms *Troyes* 1464
— *de Nativ S Ioan Bapt* serm 2 (IX 543-546) = = Servasanctus de Faenza[2]
— *de SS Petro et Paulo* serm 2 (IX 549-552) = = Servasanctus de Faenza[2]
— *de SS Petro et Paulo* serm 3 (IX 552-554) = = Servasanctus de Faenza[2]
— *de S Francisco* serm 3 (IX 582-585) = Juan de la Rochela[3]
— *de S Francisco* serm 4 (IX 585-590) = ?[4]
— *de Purif BVM* serm 5 (IX 653-657) = sermon cisterciense[5]
— *de Assumpt BVM* serm 6 (IX 700-706) = Ricardo de Saint-Laurent[6]
— *de Nativ BVM* serm 5 (IX 715-719) = Ricardo de Saint-Laurent[6]

[1] Cf L B BATAILLON *Sur quelques sermons* 496ss
[2] BALDUINUS AB AMSTERDAM *Servasancti de Faenza O M sermones "de proprio sanctorum" in cod anonymo Vat lat 9884* Laur 6 (1965) 73 103
[3] Cf J G BOUGEROL *La teorizzazione dell esperienza di san Francisco negli autori francescani pre-bonaventuriani* en *Lettura biblico-teologica delle Fonti francescane* (Roma 1979) 247-260
[4] I BRADY *St Bonaventure's Sermons on Saint Francis* Franz Stud 58 (1976) 129-141
[5] Cf J B SCHNEYER *Repertorium* 6 p 131 n 71 p 355
[6] Cf J BEUMER *Die predigten* 455s

3. LOS SERMONES "DE REBUS THEOLOGICIS"

Al final del tomo V de las *Opera omnia,* los Editores publicaron varios sermones *de rebus theologicis,* todos auténticos, y para los que se encuentra una introducción más reciente en el tomo V de las *Opera theologica selecta,* editio minor (Quaracchi 1964)

— *De triplici testimonio sanctissimae Trinitatis* (V 535-538), que fue predicado por Buenaventura cuando era maestro-regente[1]
— *De regno Dei* (V 539-553) Este sermón merecería un mayor estudio, porque si el texto publicado fue predicado por Buenaventura maestro-regente[2], la historia del tema es sumamente significativa
— *De sanctissimo corpore Christi* (V 553-566), que merece una mención particular[3]
— *Unus magister vester Christus* (V 567-574) Este sermón era hasta ahora conocido por el unico ms *Munchen* Clm 7776 Otro manuscrito se ha descubierto recientemente, el ms *Saint-Omer* 253, f 1ra-2va, que permite determinar su autenticidad con una probabilidad mayor[4]
— *De plantatione paradisi* (V 574-579) Este tratado, tal vez originariamente un sermón, sería obra de Pedro Juan Olivi[5] Los Editores ya lo pensaban Para transformar esta probabilidad en certeza habría que descubrir, evidentemente, un manuscrito rubricado

La edición *minor,* ya señalada, ha recogido el

[1] B BONAVENTURAE *Opera theologica selecta* editio minor, tom 5 (Quaracchi 1964) praefatio 11*-12*
[2] Ibid 25*-26*
[3] Ibid , 17*-18*
[4] Ibid , 16*-17*
[5] Ibid , 26* Cf *Opera omnia* t 5 XLVII

texto de dos sermones descubiertos por el P. F. Delorme y editados por él[6]:

- *In Cena Domini* (ed. minor, t.5, introd., 18*-19*; texto, 327-339).
- *In Parasceve* (ibid., introd., 19*-20*; texto, 339-355).

III. *LAS COLACIONES*

1. "DE DECEM PRAECEPTIS"

Con las colaciones abordamos un género literario nuevo respecto a las otras obras teológicas e incluso con relación a los sermones. En efecto, la palabra *collatio* incluye dos géneros literarios distintos. El primero de ellos, el más corriente en tiempo de Buenaventura, consistía en reanudar, por la tarde, el sermón predicado por la mañana. Se encuentran varios ejemplos en el tomo IX de las *Opera omnia*, tanto entre los sermones *de tempore* como en los sermones *de sanctis*. El segundo género literario está mucho más cerca de lo que llamamos hoy *conferencia*. Hugo de San Víctor empleaba ya la palabra en este segundo sentido[1].

> "Un día que mis hermanos y yo estábamos reunidos, me plantearon numerosas cuestiones, a las que intenté responder... Como luego tuve la seguridad de que especialmente les habían gustado varias partes de mi conferencia..."

[6] IOANNIS PECHAM, Arch. Cantuar., *Quodlibet Romanum* (Romae 1938) 137-152 y 152-172. Estos dos sermones parecen auténticos.

[1] HUGO DE SANCTO VICTORE, *De archa Noe*: PL 176,617-618, trad. R. BARON, *Huges et Richard de Saint-Victor* (París 1961) 14-15.

A este género pertenecen las tres series de *collationes* pronunciadas por Buenaventura, y que tratamos de presentar aquí. El texto de estas colaciones no es obra de Buenaventura. Se trata de *reportationes*, es decir, de notas muy rápidas tomadas por los oyentes y que el maestro corregía y ponía en limpio cuando quería publicarlas[2]. La *reportatio* se convertía así en la *redactio* o texto oficial. Pero, por una parte, no todas las colaciones tuvieron su *redactio*, y, por otra, los maestros no siempre consintieron en redactar las notas de sus estudiantes, de suerte que con bastante frecuencia sólo disponemos de las *reportationes* privadas de las colaciones, es decir, que existen tantas versiones distintas como *reportatores*[3].

Las colaciones *De decem praeceptis* y *De septem donis Spiritus Sancti* nos han sido conservadas en *reportationes* bastante correctas. Hay, en cambio, dos versiones bastante distintas de las colaciones *In Hexaëmeron*, una mucho más larga, probablemente la versión oficial, motivo por el cual la adoptaron los Editores de Quaracchi; la otra, más breve, termina con una glosa muy interesante del *reportator*. Este tomó nota de las colaciones en su cuaderno, *quaternus*, tal como las pronunciaba el maestro. Dos de sus compañeros habían tomado también notas, pero estaban tan confusas que no servían para nada. Su ejemplar fue aprovechado, corregido y puesto a disposición de ciertos oyentes. El mismo Buenaventura y muchos otros hicie-

[2] Cf. A. PELZER, *Le premier livre des Reportata parisiensa de Duns Scot*: Ann. de l'Inst. de Phil. (Louvain 5 [1924] 454); B. SMALLEY, *The Study of the Bible* 204 nt.3.

[3] De las colaciones *De donis* se ha encontrado una segunda *reportatio*, y de las colaciones *In Hexaëmeron*, un incunable transcrito sobre una tercera *reportatio*. Estos textos están actualmente en preparación de edición.

ron copias de él. Algún tiempo después, de regreso a su Provincia, habiendo obtenido de su prelado, ministro de la Alemania superior, el tiempo y los medios necesarios, reanudó todo su trabajo y lo ordenó, sirviéndose del recuerdo que conservaba de la voz y de los ademanes del maestro. No añadió nada, dice él, excepto la precisión de ciertas referencias[4].

He aquí las circunstancias en que Buenaventura hubo de pronunciar estas tres series de colaciones. Entre 1264 y 1274 predica en los ambientes universitarios de París, Montpellier y Bolonia, pero reside la mayor parte del tiempo en París, junto a Juan Pecham, Gauthier de Bruges y Rogelio Bacon. Siguiendo muy de cerca la corriente de las ideas provocada por el auge del aristotelismo averroísta y juzgando llegado el momento, abre la contienda en 1267 con las colaciones *De decem praeceptis*[5]. La prosigue en 1268 con las colaciones *De septem donis.* Su intervención termina en 1274 con las colaciones *In Hexaëmeron,* que su muerte deja incompletas.

Las colaciones *De decem praeceptis* fueron pronunciadas en las fechas siguientes. Añado a ellas algunos sermones, cuyo tema muestra que, en el espíritu de su autor, enlazaban con las colaciones:

6	de marzo:	sermón para el primer domingo de Cuaresma[6].
6	»	colación 1.
13	»	colación 2.
20	»	colación 3.
27	»	colación 4.
3	abril:	colación 5.

[4] Cf. S. BONAVENTURAE, *Collationes in Hexaëmeron,* ed. F. Delorme (Quaracchi 1934) 275.
[5] V 507-532. Introducción crítica, t.5, XLII.
[6] IX 208.

10	abril	colación 6.
14	»	Jueves Santo, sermón[7].
15	»	Viernes Santo, sermón[8].
16	»	Sábado Santo, sermón[9].
17	»	colación 7.

"Si quieres entrar en la vida, observa los mandamientos", así comienza la primera colación. Este texto da la orientación general de la obra[10]. Buenaventura aprovecha esta ocasión para construir la ética evangélica sobre los mandamientos, que se ven animados por el primer mandamiento, el de la caridad, y así opone la moral de Cristo a la de los filósofos.

El primer precepto cita los errores averroístas, eternidad del mundo, unidad del entendimiento agente. El segundo precepto le ofrece a Buenaventura la ocasión de lavar a la Iglesia del reproche de idolatría que le hacen los judíos a propósito de los dogmas trinitarios y eucarísticos. En cuanto al tercer precepto, se le explica en su verdadera luz, no moral, sino religiosa. El cuarto precepto permite una síntesis brillante sobre nuestras obligaciones de caridad.

Los preceptos siguientes están ordenados al prójimo. Buenaventura los expone brevemente, mostrando a la vez cómo su observancia orienta nuestra vida en Dios y nos hace resucitar con Cristo.

2. "DE DONIS SPIRITUS SANCTI"

Con las colaciones *De septem donis* entramos mucho más directamente en la lucha contra el ave-

[7] IX 255.
[8] IX 262.
[9] IX 267.
[10] Mt 19,17.

rroísmo. Ciertamente, no hay que contar todavía con una polémica sobre el fondo. Y, sin embargo, más que en las colaciones precedentes, en muchas de estas páginas podemos destacar algunas referencias de los errores averroístas, a los que se añaden ciertos ataques contra las posiciones de Gerardo de Abbeville.

Ministro de una Orden presente en todas las universidades europeas y provisto de un cuerpo de doctrina bien definido, ex maestro-regente de los Menores, Buenaventura tenía conciencia de que su misión de teólogo le imponía tomar la palabra en París y alzarse contra las pretensiones racionalistas de los filósofos de la Facultad de Artes. El 11 de diciembre de 1267, tercer domingo de Adviento, ha reanudado ya las críticas esbozadas en las colaciones *De decem praeceptis*[1]. El 26 de diciembre denuncia la moral de estos filósofos[2].

Buenaventura no sólo tenía que definir claramente la postura del agustinismo franciscano ante el averroísmo; tenía que defender todavía más el espíritu mismo de los estudios teológicos en la Universidad de París.

Por otra parte, se hallaban frente a él no sólo defensores de la eternidad del mundo, de la unidad del entendimiento agente y del determinismo moral, sino también adversarios de las órdenes mendicantes, como Gerardo de Abbeville, que reanudaba la disputa que había provocado ya la redacción de las cuestiones disputadas *De perfectione evangelica.*

Atacó duramente, ya que provocó las censuras que el obispo de París, Esteban Tempier, pronun-

[1] IX 62-63.
[2] IX 482-483.

ció el 18 de diciembre de 1270 contra ciertas tesis racionalistas[3].

He aquí el calendario según el cual Buenaventura les pronunció las colaciones, al tiempo que ciertos sermones, cuyo tema les incorpora al sujeto tratado durante esta Cuaresma de 1268.

25 de febrero: colación 1[4]. El tema está tomado del primer domingo de Cauresma, que caía precisamente en ese día. Se hace igualmente alusión a las colaciones pronunciadas el año anterior.

4 de marzo, colación 2: el don de piedad[5].
11 » » 3: el don de temor[6]
18 » » 4: el don de ciencia[7].
24 » » 5: el don de fortaleza. El tema introduce ya el elogio de la Virgen, elogio que debe continuarse al día siguiente[8].
25 de marzo, por la mañana, colación 6 el don de fortaleza, continuación[9].
» » tarde, » 7· el don de consejo Ataques contra Gerardo de Abbeville[10] El tema continúa el elogio de la Virgen María en su fecundidad
1 de abril, domingo de Ramos, colación 8· el don de inteligencia[11]
5 » Jueves Santo: sermón[12]
6 » Viernes Santo· sermón[13].
7 » Sábado Santo: colación 9: el don de sabiduría[14].

Para situar bien la teología de los dones del Espíritu Santo, Buenaventura presenta una síntesis de la

[3] Cf. E. Longpré, art. *Bonaventura·* DHGE 9 (1937) 772.
[4] V 457. Cf. P. Glorieux, *La date des collations de saint Bonaventure:* AFH 22 (1929) 257-272.
[5] V 462.
[6] V 468.
[7] V 473.
[8] V 479.
[9] V 483.
[10] V 489.
[11] V 493.
[12] IX 247.
[13] IX 259.
[14] V 498.

gracia no desde el punto de vista de la teología especulativa, sino con una orientación claramente práctica y espiritual ¿Cómo la gracia, don perfecto del Padre de las luces, desciende hasta el hombre? Por el Verbo encarnado, principio de nuestra recreación, por el Verbo crucificado, principio de nuestra resurrección, por el Verbo inspirado, principio de nuestra santificación El hombre que recibe la gracia debe incluir en su respuesta, fidelidad hacia Dios, virilidad hacia si mismo, liberalidad hacia el prójimo Entonces gustara plenamente los frutos de la gracia divina el perdón de los pecados, la plenitud de la justicia y la posesión de la vida eterna

Esta síntesis teológica le permite a San Buenaventura abordar el estudio de los dones, que él define como *habitus*, y cuyo efecto es disponernos "a cumplir con facilidad no sólo los actos que son de precepto y, como consecuencia, necesarios para la salvación, sino también las obras de consejo y de supererogación" [15]

El don de temor (col 2) destruye en nosotros el orgullo, inspirándonos el respecto del poder divino, acción de la sabiduria divina, el temor de la venganza divina Por este temor que nos inspira un esfuerzo de santificación más perfecta, una obediencia más pronta y una confianza más firme en Dios, estamos mas dispuestos a aprovecharnos de la gracia

El don de piedad (col 3) desarrolla en nosotros el sentido afectivo de Dios, bien con relación al prójimo, en el ejercicio de nuestra misericordia para con

[15] Las colaciones recogen, esquematizandola la enseñanza magistral de Buenaventura *III Sent* d 34-36 (III 734-810), *Brevil* p 5 c 5 (V 257-258) Cf J F BONNEFOY *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure* (Paris 1929) 99

él, bien con relación a Dios mismo, en la devoción y el conocimiento, de los que es objeto por parte nuestra

El don de ciencia (col 4) le da ocasión a Buenaventura para situar, una en relación con otra, las ciencias, que son dones de Dios La filosofía es el conocimiento cierto de la verdad en cuanto objeto de nuestra investigación La teología es el conocimiento piadoso de la verdad en cuanto objeto de nuestra fe La contemplación es el conocimiento santo de la verdad en cuanto objeto de nuestro amor Finalmente, la ciencia recibida en la gloria del cielo es el conocimiento eterno de la verdad, objeto de nuestros deseos Cada ciencia no es, en el fondo, más que una etapa obligatoria hacia la ciencia superior

El estudio de la ciencia filosófica le permite a San Buenaventura definir el objeto de la filosofía cristiana sirviéndose del texto platónico que cita San Agustín

> "(Philosophia est) causa essendi, ratio intelligendi, ordo vivendi" [16]

El don de fortaleza es objeto de dos colaciones, la quinta y la sexta La Virgen María fue el ejemplo escogido para darle al oyente una noción muy rica de la fortaleza cristiana Dios nos da esta fortaleza protegiéndonos, rescatándonos, habitando en nosotros Por ella, él hace inexpugnable nuestra fe, inquebrantable nuestra esperanza, ardiente nuestra caridad Esta fortaleza facilita nuestro esfuerzo de ascensión hacia Dios y nuestra acepta-

[16] AUG , *De civ Dei* l 8 c 4 PL 41 228 Esta cita se encuentra ya en la *Summa fr Alexandri* I 363 No he sacado el numero exacto de citas en Buenaventura pero debe de ser bastante elevado

ción de los sufrimientos y de las pruebas de la vida (col 5)

La Virgen María fue así un vivo modelo del don de fortaleza Por la santidad de su fortaleza recibió en ella el precio de nuestra redención; por la piedad de su fortaleza, ella ha pagado asociándose a la pasión de su Hijo; por el celo y el poder de su fortaleza ha poseído ese precio (col.6)

El don de consejo acrecienta nuestra capacidad de discernimiento, disponiéndonos a escuchar mejor los consejos de Cristo y a huir los "malos consejeros", como Gerardo de Abbeville y los maestros seculares, que, no deseando entrar ellos mismos en religión, quieren impedírselo a los demás (col 7)[16].

El don de inteligencia facilita el ejercicio de la prudencia y permite captar mejor el sentido divino de las cosas (col 8) En esta colación, Buenaventura prueba qué desprovistos están de ese don divino los averroístas Menciona aquí los errores, que representan, en definitiva, el catálogo de las trece tesis censuradas en 1270 por Esteban Tempier.

Por fin, para coronar este estudio, Buenaventura presenta el don de sabiduría (col.9), como don que edifica en nosotros la casa de Dios fundándola sobre las siete columnas de que habla Sant 3,17: pureza, paz, indulgencia, bondad, misericordia, imparcialidad y sinceridad.

Cristo es el fundamento y el término de la sabiduría como de todos los dones Ese es justamente el sentido de las palabras de Jn 17,3: "Esta es la vida eterna que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo".

3. "In Hexaemeron"

El título de las colaciones que tenemos que presentar ahora ha variado mucho de un manuscrito o incluso de una edición a otra. El más corriente es aquel que han escogido los Editores *Collationes in Hexaemeron sive Illuminationes Ecclesiae*[1].

El texto adoptado por los Editores, lo hemos dicho ya, es el que está reconocido como texto oficial de la *reportatio* La recensión más breve ha sido editada por el P F Delorme, pero los dos textos coinciden, y su confrontación facilita mucho la inteligencia de la obra[2].

Bajo la influencia de Siger de Brabante, la crisis doctrinal se agravaba en la Universidad de París[3] La filosofía de Aristóteles comentada por Averroes había conquistado la Facultad de Artes. La dialéctica y la física, estudios primordiales en esta Facultad, no eran más que la ocasión para abordar los problemas metafísicos y, sobrepasando los límites de la filosofía, penetrar en el terreno de la teología La infraestructura de todos los estudios filosóficos de los "artistas" se basaba en la interpretación averroísta de Aristóteles, de ahí que la corriente doctrinal que de ella surgió tomara el nombre de "averroísmo latino" Esta corriente provocaba verdaderos desastres en teología.

La escuela de los Menores, profundamente arraigada en el agustinismo, opuso a los averroístas una fuerte resistencia Después de haber señalado el peligro repetidas veces en las precedentes

[1] Cf V, XXXVI-XXXXI Las colaciones se encuentran en V 329-449

[2] S Bonaventurae *Collationes in Hexaemeron* ed F Delorme (Quaracchi 1934)

[3] Cf F Van Steenberghen *Siger de Brabant* II 378-446, Id *La philosophie au XIIIe siecle* (Louvain-Paris 1966) 72-189

colaciones y de haber provocado la primera censura de 1270, Buenaventura decidió atacar también a los maestros de artes, lo mismo que a los maestros de teología favorables a las novedades doctrinales:

> "Ciertos teólogos han desvalorizado la vida cristiana por sus costumbres; ciertos artistas, por sus posturas erróneas, han combatido su doctrina"[4].

El Papa había intervenido ya[5], pero en vano. Buenaventura se propuso, pues, desviar a los maestros y a los estudiantes de la falsa doctrina para conducirlos a la sabiduría cristiana[6]. El "todo París" de la intelectualidad acudió a escucharle[7].

Con un lenguaje nítido, que manifiesta un pensamiento en plena posesión de sus medios de expresión, Buenaventura habla a los maestros y a los estudiantes tanto con su inteligencia como con su corazón. Su muerte prematura hace que las colaciones *In Hexaèmeron* sean como el testamento de un teólogo únicamente preocupado por llevar los espíritus y los corazones al conocimiento y al amor del único maestro de sabiduría: Cristo.

Cuando se trata de descubrir el error, él no exceptúa a nadie. La veneración que siente por la Orden hermana de los Predicadores[8], los lazos de amistad que le unen a Santo Tomás de Aquino[9], no le impiden de ningún modo preferir la verdad y combatir por ella. Considerando que ciertas tesis

[4] *Hexaem* coll.1 n.9 (V 330).
[5] Cf. *Hexaem.*, ed. Delorme, coll.1 n.16 p 59; ROGER BACON, *Compendium studii philosophiae* c.2,412.
[6] *Hexaem.* coll.1 n 9 (V 330).
[7] V scholion, 450-454; E. GILSON, *Saint Bonaventure* 31-38.
[8] *Hexaem* coll.22 n.21 (V 440).
[9] Cf. t.1,54; B. MARINANGELI, *La cannonizzazione di San Bonaventura:* MF 13 (1918) 130-131.

de Santo Tomás pueden conducir, lógicamente, a conclusiones equívocas, no duda en rechazarlas, como la posibilidad de la creación *ab aeterno*[10] o aun la distinción real entre el alma y sus facultades[11].

Habiéndole asignado sus límites a la filosofía, Buenaventura traza las grandes líneas de la sabiduría cristiana en páginas de una profundidad teológica admirable, que hacen de las colaciones *In Hexaemeron* un monumento de un valor histórico y doctrinal indiscutible.

Antes de analizar brevemente las colaciones, advirtamos que el calendario no puede fijarse con tanta seguridad como el de las otras dos series de colaciones. Una cosa es cierta: Buenaventura las pronunció en París entre el 9 de abril y el 28 de mayo de 1273. El 9 de abril era domingo de Pascua, y el 28 de mayo, Pentecostés. Es evidentemente imposible que sólo se hubieran celebrado en domingo, puesto que tenemos veintitrés colaciones para ocho domingos. Más probable parece que estas colaciones fueran pronunciadas bien por series, las tres primeras, luego las colaciones 4-7, 8-12, 13-19, 20-23, según la agrupación de las "visiones" de la *reportatio* Delorme, o bien de cualquier otro modo, según la agrupación de la *reportatio* Quaracchi.

Antes de entrar en su tema, Buenaventura estima necesario enumerar las condiciones requeridas para oír provechosamente la palabra de Dios y de Cristo, maestro de toda ciencia. El oyente debe observar la ley divina, conservar la paz divina y alabar a Dios en su Iglesia. Con esta condición acogerá la mediación de Cristo, en el que residen

[10] *Hexaem.* coll.4 n.13 (V 262)
[11] *Hexaem.* coll.2 n.26 (V 220).

todos los tesoros de ciencia y de sabiduría. Desde la colación 1[12], los adversarios quedan al descubierto. Contra ellos, Buenaventura proclama cuál es su programa: la metafísica cristiana y el término de todo en Dios:

> "Señor, he salido de ti; vuelvo a ti por ti. Esta es toda nuestra metafísica"[13].

Pero la introducción debe definir también el mejor camino hacia la sabiduría y su belleza (col.2)[14]. Volviendo a hablar del camino de la sabiduría, la colación 3 precisa que la inteligencia nos ha sido dada por el conocimiento del Verbo increado, del Verbo encarnado y del Verbo inspirado[15]. En adelante podemos penetrar en las siete iluminaciones que nos encaminan sucesivamente a la más alta sabiduría. La primera es la luz dada a la inteligencia por la naturaleza, verdad de las cosas y verdad de los signos (col.4).

Habiendo probado la pluralidad de formas, Buenaventura vuelve sobre la composición hilemórfica de las sustancias espirituales y pone los doce fundamentos racionales de la sabiduría cristiana[16].

Continuando el estudio de la primera visión, la colación 5 desarrolla la luz que le suministran a la inteligencia las virtudes morales, las especulaciones intelectuales y las leyes políticas. Páginas capitales en las que el autor, recogiendo en una nueva

[12] *Hexaem* coll.1 n.16-17 (V 332).

[13] *Hexaem* coll.1 n.17 (V 332).

[14] Esta colación contiene la afirmación de la composición hilemórfica de las sustancias espirituales (n.24-25 [V 340]) y de la primacía concedida al amor y a la voluntad en la visión beatífica y en la unión mística (n.29-31 [V 341]).

[15] Cf. A. GERKEN, art. *Verbum*, en *Lexique San Bonaventure* (París 1969).

[16] *Hexaem* coll.4 n.13 (V 351): Delorme, 55; n.10 (V 351): Delorme, 21-54; n.1-13 (V 349-351): Delorme, 51-55.

perspectiva ciertas conclusiones que había desarrollado en otro tiempo en las cuestiones disputadas *De mysterio Trinitatis*, prueba cómo el espíritu puede elevarse racionalmente hasta la razón eterna[17].

La colación 6 es un documento muy interesante para la historia del ejemplarismo medieval. Buenaventura subraya primeramente en ella la ceguera de los averroístas, que rechazan los fundamentos de la sabiduría[18]. Los filósofos han errado también en las consecuencias morales que han sacado de su doctrina. Sólo la fe puede curarlos, rectificar sus errores y situar todas las cosas en el orden (col.7). Cristo, maestro único de la vida moral, es también el único médico del alma[19].

Con la colación 8 abordamos la segunda iluminación que alumbra a la inteligencia sobreelevada por la fe; esta iluminación nos eleva hasta la Trinidad (col.8), fortifica nuestra razón (col.9), nos hace felices (col.10)[20], nos sumerge en la contemplación de la santa Trinidad vista en sí misma y en su obra creadora (col.11) y nos hace penetrar en el ejemplarismo divino (col.12).

La tercera iluminación alumbra a la inteligencia instruida por la Escritura (col.13); hace los misterios de la Escritura fácilmente inteligibles (col.14);

[17] *Hexaem* coll 5 n 28-23 (V 358-359)· Delorme, 88-90 Cf *De myst Trin* q 1 a.1 fund 11-20 (V 46-47).

[18] *Hexaem* coll.6 n.1-6 (V 360) Delorme, 91-93

[19] *Hexaem* coll.6 n 3-4 (V 366): Delorme, 98-113. Cf. R. ARBESMANN, *The Concept of "Christus medicus" in Saint Augustin*· Traditio 10 (1954) 1-28.

[20] La existencia de Dios es el *primum speculabile*, el nombre de Dios está inscrito en todas las propiedades metafísicas del ser (n.10 18 [V 378-379]) Encontramos ahí una idea que el *Itinerarium* ha presentado ya, y que le permite a Buenaventura volver, en un orden diferente, sobre el argumento de San Anselmo.

le permite a la inteligencia captar el misterio del anticristo y le da la llave de la historia de la Iglesia (col.15). Los números, citados con frecuencia en la Escritura, tienen también su significado (col.16). La Escritura es alimento: el hombre no vive solamente de pan; ella es el pan de la inteligencia (col.17); es también el pan del corazón (col.18).

La colación 19 es un programa completo de estudio en el que Buenaventura combate el entusiasmo de los maestros y estudiantes por Aristóteles: se abusa de la filosofía en teología. Como reacción, he aquí un plan de estudio que restituye a la teología su primacía [21]: estudiar primero la Escritura en su letra y en sus sentidos espirituales; luego, los escritos de los Padres, sometiéndolos a la luz de la Escritura; por fin, los tratados de los maestros y de los filósofos, pero como de paso:

> "Nuestras aguas no deben descender nunca hacia el mar Muerto, sino remontarse hacia su fuente primera" [22].

La cuarta visión ilumina la inteligencia elevada por la contemplación. La colación 20 sitúa el objeto de la contemplación: la jerarquía celeste, la jerarquía eclesiástica, la jerarquía humana. Cada uno de estos objetos se estudian de nuevo en las colaciones 21, 22 y 23.

San Buenaventura se vio obligado a interrumpir aquí esta obra. Nombrado cardenal por el papa Gregorio X el 23 de mayo de 1273, no pudo escribir las tres últimas iluminaciones: la quinta, o luz del alma sublimada por el espíritu de profecía; la sexta, luz del alma absorta en Dios por el rapto

[21] *Hexaem.* coll.19 n.5-27 (V 420-424): Delorme, 212-219.
[22] *Hexaem.* coll.19 n.15 (V 422).

místico; la séptima, finalmente, luz de la visión de gloria.

Sólo nos queda unir nuestro pesar a las lamentaciones del *reportator:*

> "¡Qué pena! ¡Qué pena! El maestro de esta obra ha sido elevado al cardenalato y acaba de dejar esta vida. Ha tenido, pues, que interrumpir las iluminaciones de la inteligencia" [23].

[23] Cf. V 449 nt.10.

D) LA OBRA ESPIRITUAL

I. *EL "DE TRIPLICI VIA"*

Cuando Buenaventura intentó elaborar una teología del carisma franciscano, se volvió, naturalmente, hacia el siglo precedente. El siglo XII ha sido el siglo del despertar espiritual, como un retorno a las fuentes monásticas con los Cistercienses y la Cartuja, y un retorno a las fuentes teológicas con los grandes nombres de San Anselmo a San Bernardo, Hugo y Ricardo de San Víctor.

Esta presencia del siglo XII en Buenaventura parece haberle conferido a su teología espiritual un carácter monástico bastante distanciado de la apertura evangélica al mundo, de la que estaba impregnada la primera generación franciscana. Pero hay que equilibrar seguidamente este juicio demasiado somero; no hay que olvidar que si Buenaventura ha sabido aprovechar la experiencia y la reflexión del siglo precedente, se ha servido de él como de un material para edificar una teología espiritual original

Para San Buenaventura, la perfección cristiana consiste en elevarse a Dios y en amarle con toda nuestra alma, todo nuestro corazón y todas nuestras fuerzas. De este retorno a Dios, la fe es el fundamento, la luz y la puerta de todas las iluminaciones, porque

> "del Padre de las luces, por su Hijo Jesucristo, desciende a nosotros el Espíritu Santo Por el Espíritu Santo, compartiendo y distribuyendo sus dones en cada uno de nosotros según su voluntad, se nos da la fe, y, por la fe, Cristo habita en nuestros corazones"[1]

[1] *Brevil* prol n 2 (V 201)

Buenaventura hacía así eco a San Francisco:

> "Es el Espíritu del Señor, que habita en sus fieles, el que recibe el santísimo cuerpo y sangre del Señor"[2]

El retorno del hombre a Dios consiste, por tanto, en dejarse penetrar por la fe, y en la fe acoger la Palabra viva. El saber se convierte en conocimiento, o mejor, redescubrimiento de Dios en la creación y en la misma alma hasta llegar al conocimiento de Dios, ser esencial y bondad difusiva de sí mismo. El conocimiento se transforma en unión de amor, el hombre contemplativo y Dios no forman así más que un solo espíritu

De este modo, Dios ejerce una *influentia* que jerarquiza el alma. Esta *influentia* es, al mismo tiempo, presencia y acción de Dios, que crea en nosotros un dinamismo merced al cual tomamos conciencia de que no es obra propia nuestra. El término dionisiano *hierarchia,* tan grato a Buenaventura, designa el conjunto de esta relación entre Dios y el hombre La *hierarchia* es precisamente ese dinamismo de nuestra divinización, que presenta dos aspectos inseparables y contemporáneos: un aspecto pasivo, en que todo es presencia operante de Dios que nosotros acogemos, un aspecto activo, en el que se funda nuestra respuesta, acogida y transformada por Dios en comunión. El *Breviloquium* había expresado ya esta realidad:

> "Quod nullo modo fit nisi ex dignativa condescensio et condescensiva dignatio Maiestatis aeternae per donum gratiae suae"[3]

La unión del alma con Dios se prepara, pues, y

[2] *Admon* 1,12
[3] *Brevil* p 5 c 1 n 2 q 4 (III 610)

se opera por la gracia y las virtudes que la gracia informa. Se continúa por un esfuerzo generoso[4]; esfuerzo que el alma ávida de contemplación orienta hacia la meditación y la oración. El fin que se fijó Buenaventura escribiendo el *De triplici via* queda así definido.

La influencia del opúsculo ha sido considerable en la espiritualidad cristiana. Por eso es muy importante captar bien su clave de bóveda y la construcción sistematizada.

En los prolegómenos de la edición de Quaracchi pueden verse todas las referencias sobre el texto y los títulos sucesivos del tratado[5]. En cuanto a la fecha probable de su composición, parece que Buenaventura lo debió de escribir después del *Itinerarium,* durante los años 1259-1260[6].

El prólogo, muy denso, no carece de significado. A imagen de la Trinidad se desarrolla la ciencia sagrada, la que se enseña en la Sagrada Escritura, en su triple inteligencia: moral, alegórica y anagógica. A esta triple inteligencia responde el triple acto jerárquico de purificación, de iluminación y de perfección. La purificación nos lleva a la paz; la iluminación, a la verdad; la perfección, a la caridad. Como se ve, este triple acto jerárquico nos conduce al Padre, fuente de la paz; al Hijo, manantial de verdad; al Espíritu Santo, foco de caridad. Por eso, el desarrollo de este triple acto jerárquico beatifica el alma fiel, que recibe así el premio de su mérito. La Escritura es la que nos proporciona este conocimiento. En este punto del prólogo, Buenaventura deja de hablar de acto jerárquico, para emplear, hasta el final del tratado, la expresión de *triplex via.*

[4] *III Sent.* d.27 a.2 q.4 (III 610).

[5] VIII, VII-XXV. El texto se encuentra en VIII 3-27.

[6] Sin duda, entre la peregrinación al Alverna (septiembre 1259) y el Capítulo general de Narbona (mayo 1260).

La triple vía es, pues, el crecimiento orgánico, jerárquico, de la relación entre las tres personas de la Trinidad y el hombre.

Al comienzo del capítulo 3, Buenaventura vuelve sobre la noción de *via:*

> "Es, pues, necesario, para alcanzar (la paz, la verdad y la caridad), elevarse como por tres grados según la triple vía: la vía purgativa, que consiste en el apartamiento del pecado; la vía iluminativa, que consiste en la imitación de Cristo; la vía unitiva, que consiste en la recepción del Esposo"[7].

Los manuscritos no coinciden en las últimas palabras; unos traen *in susceptione sponsi;* otros, *in susceptione Spiritus Sancti;* un solo manuscrito, *in susceptione Sponsi sive Spiritus Sancti.* La última lección es la de un copista que vacila entre las dos primeras. Los Editores han escogido aquí la lección que yo he dado en la traducción, si bien más adelante, en el texto, han escogido la segunda. Es cierto que Buenaventura no ha empleado mucho las expresiones bernardinas de amor-desposorios. La palabra *susceptio* pedía, a mi parecer, *Sponsi* más que *Spiritus Sancti.* La literatura espiritual medieval contiene varios ejemplos sobre esto. Pero la teología espiritual de Buenaventura, a tono con la espiritualidad de San Francisco, insiste no poco sobre la relación compleja y real del hombre con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, para no escoger aquí la expresión *in susceptione Spiritus Sancti.*

El punto capital del tratado no fue inmediatamente captado en la historia de la espiritualidad

[7] *De triplici via* c.3 n.1 (VIII 12).

medieval. Buenaventura insiste sobre el sentido que hay que dar a la expresión que él usa constantemente: el acto jerárquico, la triple vía. Nunca dice: las tres vías, los tres actos jerárquicos. Y esto para poner de relieve la unidad dinámica del itinerario espiritual del hombre camino hacia Dios. Los tres aspectos de la triple vía se superponen y se encuentran unos en otros. Se sube a Dios en medio de las vicisitudes y de las fluctuaciones de la vida exterior y de la vida interior, con todo el ser de uno mismo. El teólogo o el director de conciencia podrá a veces distinguir un determinado momento de la etapa; nunca podrá definir a qué etapa ha llegado el alma. Todo lo más, podrá llegarse a una cierta aproximación, diciendo que la vía purgativa le concede una parte igual a la acción de la gracia y al esfuerzo personal; la vía iluminativa, un esfuerzo mayor de imitación de Cristo y de conocimiento vivido en la verdad; mientras que la vía unitiva le concede a la gracia una parte preponderante.

Hay, pues, en cada aspecto de la triple vía, principiantes, adelantados y perfectos. Hay, en cada alma, simple predominio, en distintas edades, de uno de los aspectos.

Ahora podemos comprender más fácilmente por qué, en lugar de desarrollar, a propósito de cada vía, los tres ejercicios —meditación, oración y contemplación—, Buenaventura ha preferido, lógicamente, desarrollar a propósito de cada ejercicio, naturalmente individualizado, el dinamismo complejo y vivo de la triple vía.

La meditación no es otra cosa en su pensamiento que la lectura meditada, la *lectio divina.* El afecto sólo entra como medio. Todas las potencias del alma toman parte en ella; pero predominan cuatro

entre ellas: la razón, la sindéresis, la conciencia y la voluntad, lo que le da a la meditación un carácter claramente intelectual[8], aunque no haya que ver en ello un ejercicio reservado a los intelectuales. Buenaventura, por lo demás, ha escrito un libro de meditaciones, el *Soliloquium,* para ayudar a sus discípulos en el ejercicio que él llama *meditatio.*

La oración, *oratio,* consta de tres elementos: el dolor de los propios pecados, la imploración de la misericordia divina y la adoración de la majestad de Dios[9]. Debe comprender siempre estos tres actos, y presentar así una forma invariable, independiente de lo que caracteriza cada uno de los elementos de la triple vía.

Por fin, la contemplación, *contemplatio,* conduce, como los dos actos precedentes, a la verdadera sabiduría. Aquí, el elemento afectivo predomina, sin ser el único. La inteligencia trabaja todavía, la voluntad se encamina a la perfección. Pero el carácter propio de la oración afectiva es desplazarse insensiblemente hacia la simplificación. Ahí, más que en los otros dos ejercicios, es importante no desear sino aquello que se puede hacer. Desear el martirio es un contrasentido, desde el momento en que no se sufre ninguna contrariedad por parte del prójimo. El deseo del martirio, para no ser ilusorio, debe estar controlado por la práctica efectiva de la mortificación. Pero para tener el valor de mortificarse hay que orar, y no se ora si no se siente la pérdida de los bienes superiores, y no se siente la pérdida de estos bienes, de ordinario, si

[8] La sindéresis es el lastre que inclina espontáneamente la voluntad hacia lo que debe desear. Cf. *II Sent.* d.39 a.2 q.1 ad 4 (II 911).

[9] *De triplici via* c.2 n.1 (VIII 8).

no se teme el juicio de Dios Este temor saludable viene él mismo provocado por el recuerdo y la verguenza de las faltas cometidas[10]

Es necesario insistir, finalmente, sobre la necesidad de una nueva edición crítica del *Del triplici via* El número de los manuscritos descubiertos desde la publicación del tomo VIII de las *Opera omnia* es tal que sería deseable hacer el inventario de las distintas lecciones del texto

II. *EL "SOLILOQUIUM"*

San Buenaventura conoce muy bien el *Soliloquium,* de Hugo de San Víctor[1] Pero, sin copiarlo en modo alguno, le ha dado un título bastante parecido, deseando proporcionar a las almas cristianas un libro de meditaciones que responda al programa del *De triplici via*

Su forma literaria es la del diálogo entre el alma fiel, discípula de la verdad eterna, y el hombre interior El hombre interior es la voz de Dios, que habla en el alma sin ruido de palabras, y que sólo se puede oír en el silencio del recogimiento, condición requerida para que sus inspiraciones se traduzcan en fórmulas audibles El *anima* es una zona más superficial, que escucha en silencio las inspiraciones interiores y las traduce en afectos y resoluciones

El *Soliloquium* se abre y se cierra como el *Breviloquium* Se abre, efectivamente, con el mismo texto Ef 3,14-19 Y el opúsculo se termina con un

[10] *De triplici via* c 3 n 2 (VIII 12)

[1] HUGUES DE SAINT VICTOR *Soliloquium de arrha animae* PL 176 951-969 El *Soliloquium* de San Buenaventura se encuentra en VIII 28-67

extracto del *Proslogium,* de San Anselmo Un hecho muy característico de Buenaventura

El *Soliloquium* quiere suministrarle al discípulo una selección de textos patrísticos propios para nutrir la *meditatio* Es, efectivamente, un verdadero opúsculo para la *lectio divina* Sólo en el párrafo 4 del capítulo 1, donde se le invita al alma a contemplar cómo Dios, en su bondad, la ha reformado por la gracia, se cuentan 27 textos 10 de San Bernardo, 9 de San Agustín, 4 de San Gregorio, 1 de Gregorio Nacianceno, Hugo, Jerónimo y del *De spiritu et anima*

Pero el opúsculo es más que un florilegio espiritual, porque Buenaventura ha ordenado perfectamente los textos en cuatro capítulos para conducir al lector, de la contemplación de sí mismo, creado a imagen de Dios, deformado por el pecado, reformado por la gracia y la redención de Jesucristo, a la contemplación de la vanidad del mundo exterior, al juicio final, que castigará en justicia a los que no han acogido la salvación de Jesucristo, y, en fin, a la contemplación de los gozos de la bienaventuranza

> "Que toda mi sustancia desee la plenitud de tu gozo, Señor, para que entre en tu morada"[2]

III *EL "LIGNUM VITAE"*

Hay un grabado, que figura en un manuscrito, cuyo autor ha querido traducir en imagen el título mismo del opúsculo bonaventuriano[1] Representa

[2] *Solil* c 4 al final (VIII 27)

[1] Ms *Perugia* Bibl mun cod 280 (E 27), del siglo XIII f 99 Varios otros manuscritos han reproducido esta miniatura, en particular *Darmstadt* Bibl duc 1777, a fines del siglo XIII f 44 Cf *S Bonaventura 1274-1974* I (1973) Carcasona representan-

un árbol en el que Jesucristo está crucificado Este árbol, abriéndose en ramas, flores y hojas, ofrece un cuadro del libro entero Está dibujado en un fondo azul estrellado, con los símbolos de los evangelistas Cada hoja contiene inscripciones relacionadas con la pasión y las palabras de Cristo en la cruz, una serie de medallones presentan, en color rojo, otros textos relacionados con las partes del opúsculo

El dibujo del manuscrito ha sido reproducido en el refectorio del convento de Santa Cruz, de Florencia, por un pintor de finales del siglo XIV, Taddeo Gaddi (1310-1366)[2]

En el prólogo, San Buenaventura apela a la imaginación del lector y describe el árbol de la vida tal como se ve en la miniatura Ha querido de este modo facilitar la memorización de su obra El *Lignum vitae* se divide, efectivamente, en partes el misterio del origen, el misterio de la pasión, el misterio de la glorificación

Cada misterio está dividido en cuatro flores y cada flor contiene cuatro frutos El tratado comprende, pues, 48 meditaciones, cuya forma ha sido particularmente estudiada por Buenaventura tanto en el estilo, de una densidad que desafía toda traducción, como en el pensamiento, profundamente teológico

La influencia de este opúsculo ha sido inmensa en el siglo XIV Ubertino de Casale ha recogido su idea maestra y el texto mismo de las estrofas en su *Arbor vitae crucifixae Iesu,* escrito en 1305, en el monte Alverna

do el mismo texto El *Lignum vitae* se encuentra en VIII 68-86, prolegom , XXXIX-XLIX

[2] Cf la reproduccion en colores en *S Bonaventura 1274-1974* I fig 1

Los opusculos siguientes son de una importancia relativamente menor que los tres precedentes, pero no por eso es inferior su valor teológico y espiritual

"De quinque festivitatibus pueri Iesu"[1]

Posterior al *Soliloquium,* como lo dice expresamente Buenaventura[2], este opúsculo es una explicación alegórica y anagógica de los misterios de la infancia de Cristo su concepción en el alma fiel, su nacimiento, su bautismo, su adoración y su presentación en el templo Se encuentran en él los grandes temas de la teología bonaventuriana y las referencias habituales de los autores favoritos

"Tractatus de praeparatione ad missam"[3]

Ciertos historiadores han puesto en duda la autenticidad de este opúsculo, y lo han atribuido, con seis manuscritos entre los 114 citados por los Editores, a Pedro d'Ailly[4] Los criterios internos y externos parecen favorecer su autenticidad Buenaventura invita al sacerdote a tener conciencia antes de subir al altar y examinar con qué fe, con qué caridad, con qué propósito y con qué intención va a celebrar El sacerdote debe excitarse a la contrición antes de presentarse delante del Señor Cómo debe celebrar, lo dice Buenaventura en una oración que termina el opúsculo

[1] VIII 88-95, prolegom , VIII L-LI

[2] Cf *De quinque festiv* festiv 5 n 3 (VIII 94) "cuius expositionem quaere supra in alio tractatu meditatione prima" El tratado así designado es el *Solil* c 1 n 37ss (VIII 40-41)

[3] VIII 99-106, prolegom , VIII, LI-LVII

[4] Cf B DISTELBRINK *Bonaventurae scripta* n 24 p 29-30

"De perfectione vitae ad sorores" [5]

Escrito hacia 1260 para la Bienaventurada Isabel, hermana del rey San Luis y abadesa de Longchamp, este admirable tratado bosqueja, en ocho capítulos, el cuadro de la perfección religiosa: conocimiento verdadero de sí mismo, humildad sincera, perfecta pobreza, silencio recogido, gusto por la oración, recuerdo constante de la pasión de Cristo, perfecto amor de Dios, perseverancia final. Como el *Breviloquium* y el *Soliloquium,* el opúsculo se termina con una cita del *Proslogium,* de San Anselmo [6].

"De regimine animae" [7]

Compuesto a petición de la reina Blanca de Castilla, el opúsculo resume, en unas cuantas páginas llenas de experiencia y de teología, ideas expuestas ya frecuentemente por Buenaventura [8]. El dominio del alma se adquiere, primeramente, por un conocimiento de Dios muy elevado, piadoso y santo: el "sentido de Dios". Este conocimiento debe traducirse en la práctica por la humildad, la devoción y la pureza. El dolor de los pecados pasados, el deseo de las gracias divinas, el ejercicio de las virtudes, permitirán el dominio del alma y un ofrecimiento de sí mismo a Cristo crucificado.

"De sex alis seraphim" [9]

El P. I. Brady ha procedido a un nuevo examen de la tradición manuscrita, de los criterios internos

[5] VIII 107-127, prolegóm., VIII, LVII-LIX.
[6] ANSELM. *Proslogion* c.24: PL 158,239-242.
[7] VIII 128-130, prolegóm., VIII, LIX-LX.
[8] Cf. *Brevil.* p.1 c.2 (V 210-211); *De myst. Trin.* q.1 a.2 resp. (V 54-56); *De septem donis* coll.3 n.5 (V 469).
[9] VIII 131-151, prolegóm., VIII, LXI.

y externos. De ello ha concluido que este opúsculo sólo se le ha atribuido desde el proceso de canonización. Los manuscritos, muy poco numerosos por lo demás, son posteriores a la canonización de Buenaventura [10].

"Officium de passione Domini" [11]

Escrito, a petición del rey San Luis, entre 1242 y 1247 [12], el opúsculo es una colección de citas de la Sagrada Escritura, unidas entre sí por un texto ardiente de devoción.

"Vitis mystica" [13]

Este opúsculo parece haber sido, originariamente, un sermón sobre el tema: *Ego sum vitis vera* (Jn 15,1); testigo, el manuscrito *Linz,* Studienbibl. P. N. 6. Tiene el *incipit* siguiente: "Sermo Bonaventurae super hoc verbo: 'Ego sum vitis vera', etc. O Iesu, benigna vita..." Este manuscrito es de fines del siglo XIII. Los otros mss. son de fines del XIV y XV. F. Pelster, K. Richstatter, A. Fries e I. Brady rechazan la autenticidad de este opúsculo, que hay que clasificar, por lo menos, entre los opúsculos dudosos [14].

[10] Cf. I. BRADY, *The Writing of St. Bonaventure regarding the Franciscan Order,* en *S. Bonaventura Maestre di vita francescana e di sapienza cristiana* I 105-106; B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta* n.17 p.22.
[11] VIII 152-158, prolegóm., VIII, LXIV-LXV.
[12] Yo admito gustoso la rectificación hecha por B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta* n.22 p.27-28.
[13] VIII 158-189, prolegóm., VIII, LXIV-LXV.
[14] Cf. B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta* n.25 p.30-31; I. BRADY, *The Authenticity of two Sermons of St. Bonaventure:* Franc. Stud. 28 (1968) 25 nt.72.

E) LA OBRA FRANCISCANA

I *SAN BUENAVENTURA, MINISTRO GENERAL*

El Capítulo general reunido en Ara-Caeli, de Roma, había elegido a Fr Buenaventura ministro general el 2 de febrero de 1257 La noticia le llegó a París a mediados de marzo, transmitida, con los documentos oficiales, por hermanos que habían participado en el Capítulo

Buenaventura estuvo reflexionando con ellos, y, contando con la ayuda más que probable de su ex maestro Eudes Rigaud, nombrado en 1248 arzobispo de Rouen[1], preparó su primer mensaje a la Orden, que envió a todos los ministros y custodios el 23 de abril[2]

Cierto, es pesado el cargo de guiar la Fraternidad dispersa por todo el mundo en 32 provincias, que agrupaba entre 30 000 y 35 000 hermanos, distantes unos de otros, divididos entre sí sobre la manera de interpretar y observar la Regla

Consciente de no poder llevar por sí solo la pesada carga que le ha impuesto el Capítulo general, siente la necesidad de verse asistido por sus hermanos ministros provinciales, y quiere asociarlos al gobierno de la Orden A ellos les va a decir, antes que a nadie, lo que piensa

[1] Cf *Registrum Visitationum archiepiscopi Rothomagensis* ed Th Bonnin (Rouen 1852) p 237 Se lee "1257 XII XI X Kal maii, Parisius" Estas fechas corresponden al 21 22 23 de abril de 1257 Eudes Rigaud fue uno de los autores de la *Expositio quatuor magistrorum* El arzobispo de Rouen poseia un hotel en Paris, muy proximo al convento de los hermanos

[2] VIII 468-469

> "He pensado deciros brevemente las cosas que os hubiera confiado si hubiera estado presente en el Capitulo" "Cogitavi quaedam vobis scribere, quae verbotenus, si in Capitulo generali fuissem, libentius enodassem"[3]

Ha pasado ya el tiempo de fervor de los comienzos, ha pasado también la presencia exigente de Francisco, cuya figura se aleja poco a poco del recuerdo La Orden no aparece ya como la contestación evangélica en medio del mundo Y, por otra parte, los hermanos están llamados a hacer frente a nuevas misiones en la medida en que los conventos se implantan en nuevas regiones de la cristiandad e incluso más allá

Sin pretender añadir nuevas cargas o establecer nuevas reglas, Buenaventura quiere anunciar la verdad a sus hermanos La visión realista de la Orden, de la que él va a ser responsable en adelante, le impone luchar virilmente contra todo lo que podría parecer como relajación de la perfección evangélica Tuvo que defender en tiempos pasados esta perfección evangélica contra los ataques pérfidos de los maestros seculares de París Hoy debe defender ante los hermanos todas sus exigencias

Entre los abusos de los que tiene conocimiento menciona diez

1 Debido a las multiples cargas a las que los hermanos han de hacer frente, tienden a transigir sobre la altísima pobreza

2 Muchos llevan una vida cómoda, monstruoso compromiso entre la vida contemplativa y la vida activa Por su ociosidad devoran, sin verguenza, la sangre de las almas

3 Son numerosos los vagabundos que dejan tras de si más escándalos que santos ejemplos

[3] VIII 468a

4. Algunos tienen tal idea de la mendicidad que obran como verdaderos salteadores.

5. La construcción de conventos suntuosos turba la paz de los hermanos, pesa sobre nuestros amigos y nos expone a críticas muy severas por parte de la gente.

6. El desprecio de la Regla lleva a algunos a ciertas familiaridades más que dudosas con las mujeres.

7. Los cargos se confían frecuentemente a incapaces.

8. Los hermanos no vacilan en pisotear los derechos legítimos del clero parroquial.

9. Con una inconstancia notoria, se transfieren los conventos, se derriba para construir de nuevo.

10. Ya no se sabe contentarse con poco[4].

Buenaventura sabe perfectamente que estos abusos no datan de ayer y que no son la manera de obrar de todos los hermanos. Pero es algo que interesa a todos los hermanos, y la vida disoluta de algunos basta para desacreditar a toda la colectividad. Se trata de invitar a todos los hermanos a que renueven el ardor de su devoción y de su fervor, porque la Orden no puede sobrevivir más que en la profesión fiel y verdadera de la Regla. La primera medida concreta que exige de los ministros provinciales se refiere a la estricta observancia de los estatutos sobre la admisión de los novicios: más vale menos hermanos y mejores. Buenaventura exhorta calurosamente a sus hermanos:

> "Rechazad virilmente las malas costumbres y los vicios que he señalado. Aunque a los hermanos les parezca pesada, la perfección de nuestra profesión lo reclama, la tribulación que viene lo reclama, el mundo lo reclama, el bienaventurado

[4] VIII 469a

> Francisco nos lo pide a grandes gritos, así como la sangre derramada de Cristo y el Señor desde lo alto de los cielos"[5].

La Orden es como un cuerpo que ha crecido muy aprisa. Las provincias lejanas no son todas como la Provincia de Inglaterra, cuya fidelidad rigurosa nos ha descrito Tomas de Eccleston. La tensión entre la primacía y las exigencias de la vida evangélica y las necesidades de la misión confiada a los hermanos por la Iglesia no se ha resuelto siempre equilibradamente y en el espíritu de la alta pobreza.

Este primer mensaje de Buenaventura a la Orden da una justa idea del estado en el que él la ve, al mismo tiempo que define el sentido de la acción que va a seguir durante los diecisiete años de su gobierno.

En 1259 subirá al monte Alverna para encontrar las huellas del Padre San Francisco. Allí concibe la idea del *Itinerarium.* Descendiendo a la llanura, prepara el Capítulo general, y presenta en Narbona, en 1260, una ordenación de unos 250 estatutos de los Capítulos precedentes, agrupados en 12 capítulos precedidos de un prólogo, sin modificar sustancialmente su texto[6].

A la vez que la unificación legislativa, el Capítulo busca, bajo su impulso, los medios de hacer más profunda la unidad de los espíritus y de los corazones. Y se le confía la misión de preparar una vida de San Francisco que llegará a ser la vida oficial de la Orden. En seguida, después del Capítulo, recorre Italia central a la búsqueda de los recuerdos de Francisco y de las confidencias de sus

[5] Ibid.

[6] Cf. R. B. BROOKE, *St. Bonaventure as Minister General,* en *S. Bonaventure francescano* (Todi 1974) 77-105.

primeros compañeros. La *Legenda maior* y la *Legenda minor* datan de esta época. El Capítulo de Pisa, en 1263, aprobó las dos *Legendae* y las presentó a los hermanos como el retrato oficial del Padre San Francisco. El Capítulo de París en 1266 fue más allá, y ordenó la destrucción de todas las *Legendae* anteriores a la de Buenaventura.

Viajes, Capítulos provinciales, visitas y contactos con los hermanos ocupan el tiempo del ministro general. El Capítulo de Asís en 1269 tomó ciertas medidas sobre el *studium* parisino. Durante el otoño de este mismo año, en el convento de Mantes, donde se había instalado con sus secretarios, Buenaventura redactó la *Apologia pauperum* para responder a los ataques de Gerardo de Abbeville. Luego visitó España, Alemania e Italia hasta el Capítulo de Lyon, en 1272. Fue entonces el regreso a París, las colaciones *In Hexaemeron,* el nombramiento para el cargo cardenalicio en mayo de 1273 y el concilio de Lyon, en 1274. El 20 de mayo, precisamente en Lyon, entre dos sesiones conciliares, el Capítulo general extraordinario eligió un sucesor al cardenal Buenaventura en la persona de Fr. Jerónimo de Ascoli.

La actividad de Buenaventura a la cabeza de la Orden durante estos diecisiete años fue considerable. Estuvo marcada por documentos que vamos a examinar brevemente.

II. *EL GOBIERNO DE LOS HERMANOS*

1. La Epístola II

Hemos visto en el párrafo anterior cómo había juzgado Buenaventura la situación de la Orden desde el principio y según los informes que le habían llegado del Capítulo general de Ara-Caeli. Un segundo mensaje, escrito al final del Capítulo general de París, en 1266[1], testimonia de las dificultades encontradas por el ministro general en su gobierno. Es también una prueba de la evolución de su pensamiento, enriquecido con nueve años de experiencias diversas, de fracasos y de éxitos. Es una prueba, finalmente, de su toma de conciencia del lugar ocupado por la Orden en la Iglesia.

1. Las dificultades encontradas durante estos nueve años son bastante grandes para que Buenaventura vuelva sobre ciertos puntos destacados ya en el primer mensaje de 1257. Que haya hermanos vagabundos y hermanos salteadores no es el punto importante. Pero que los hermanos no sepan ya contentarse con poco, esto es una señal inequívoca de que el fervor se ha entibiado. Los escándalos existen, y con tendencia a multiplicarse. Los hermanos buscan demasiado la riqueza y la singularidad en las construcciones. ¡Dónde está el tiempo del esplendor evangélico de la Fraternidad! Tras un énfasis normal en un documento oficial, se trasluce una cierta amargura:

> "Es una mentira vergonzosa y sacrílega profesar voluntariamente la altísima probreza y no querer sufrir ninguna privación; vivir dentro en la abundancia, como ricos, y mendigar fuera como pobres. La causa de ello está en los superiores que toleran semejantes abusos y no respetan las ordenaciones promulgadas contra esta clase de abusos. Si la blandura no basta, habrá que llegar a la expulsión, para que la Orden no se vea infectada por miembros podridos"[2].

[1] *Epist.* II (VIII 470-471).
[2] VIII 471a.

2. La Orden está lejos de tener un comportamiento unánime en las iglesias locales. Los hermanos, con mucha frecuencia, comen el pan del clero diocesano, y, de ordinario, ya no se sabe si la popularidad de que gozan les viene del desinterés con que cumplen la misión que la Iglesia les ha confiado o si buscan primeramente granjearse la benevolencia de los fieles. Sea de ello lo que fuere, Buenaventura insiste de nuevo en que se respeten los derechos del clero diocesano. Por otro lado, añade, el papa Clemente IV le ha encargado advertir a los hermanos que lleven cuidado sobre este punto importante.

3. Pero Buenaventura, en el curso de estos nueve años de viajes, de contactos, de experiencias y de reflexión, se dio ampliamente cuenta de la fuerza que representaba la Orden en la Iglesia de su tiempo. ¡Qué fuerza, pero también qué peligro, si no respetaba a toda costa la unidad y se nutría del Evangelio! De la popularidad, embriagadora al triunfalismo no hay más que un paso, y ciertos hermanos lo habían franqueado. Vilipendian a los prelados delante de su pueblo como tribunos políticos y no predicadores evangélicos. San Francisco no lo hubiera tolerado nunca. La historia de la Orden, desde este punto de vista, está todavía por escribir, para medir la influencia de los hermanos en las ciudades y en el campo donde ejercen su ministerio. Pero es necesario subrayarlo y comprender el alcance exacto de la advertencia de Buenaventura en este mensaje de 1266.

La impresión que se desprende de este documento es que el cargo de ministro general resultaba pesado para los hombros de Buenaventura y que se sentía solo. Pero lo asumía con lucidez y

valentía. Quiso, ante todo, poner orden en la legislación.

2. Las Constituciones de Narbona

Existían cerca de 250 estatutos, procedentes de los sucesivos Capítulos generales. Los agrupó en 12 secciones, precedidas de un prólogo, sin por ello modificar sustancialmente el texto de las *definitiones,* como se llamaban los decretos capitulares. Las Constituciones de Narbona constituyen de este modo un monumento esencial en la evolución de la Orden. Han sido, durante siete siglos, el sólido fundamento de toda la legislación [3]. Este esfuerzo de unificación prueba que Buenaventura quiere ser el hermano de todos, es decir, que quiere construir la unidad de la comunidad —y yo entiendo "comunidad" no en un sentido polémico, sino en su sentido verdadero. En el fondo, le importaba poco que haya marginados, y de hecho los hay en cierto número. Se encuentra exactamente dentro del espíritu de su tiempo. Ha recibido una Orden ya clericalizada desde Aymon de Faversham e institucionalizada por el Papado con la bula *Quo elongati,* de Gregorio IX. Quiere mantener y reforzar la unidad de esta institución y nutrirla desde el interior. Diríamos hoy que Buenaventura lo hizo todo para transformar esta comunidad en comunión.

El texto de las Constituciones de Narbona había sido publicado por F. Ehrle [4]. Recogido en las

[3] Cf. R. B. Brooke, *St. Bonaventure* 85-86.
[4] F. Ehrle, *Die ältesten Redaktionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens:* ALKG 6 (1892) 87-138.

Opera omnia[5], se ha hecho una última edición crítica, publicada por el P. M. Bihl[6].

3. Las definiciones del Capítulo general de Narbona

Buenaventura, al final del Capítulo de Narbona, firmó un cierto número de *definitiones.* El P. Delorme ha publicado su texto[7], que A. G. Little ha completado después[8].

4. "Explanationes Constitutionum generalium Narbonensium"

En el Capítulo general de París en 1266, Buenaventura tuvo que contestar a ciertas peticiones de aclaración sobre las Constituciones de Narbona. El P. Delorme ha publicado su texto[9].

5. "Determinationes quaestionum super regulam"

Los Editores han publicado las dos partes del texto de las *Determinationes* porque creían en la

[5] VIII 449-464, prolegóm., VIII, LXXIII-LXXIV

[6] M. Bihl, *Statuta generalia Ordinis edita in Capitulis generalibus celebratis Narbonae an.1260, Assisii an.1279 atque Parisiis an.1292.* AFH 34 (1941) 37-94 284-319

[7] F. Delorme, *Definitiones capituli generalis Narbonensis* (1260): AFH 3 (1910) 491-504.

[8] A. G. Little, *Definitiones capitulorum generalium ordinis fratrum minorum (1260-1282).* AFH 7 (1914) 676-682

[9] VIII 450-455, en notas al pie de página. Una nueva edición ha sido publicada por F. Delorme. *Explanationes constitutionum generalium Narbonensium:* AFH 18 (1925) 511-524.

autenticidad de la primera parte, que contenía 27 cuestiones, pero manteniendo fuertes dudas sobre la autenticidad de la segunda parte, que contenía 22 cuestiones[10].

Actualmente se rechaza la autenticidad de las dos partes[11]. Sin embargo, es evidente que la doctrina que en ellas se expresa, y que procede de diferentes ambientes franciscanos de Italia del Norte o de Alemania, tiene una inspiración muy marcada de Buenaventura.

6. "Quare Fratres Minores praedicent et confessionem audiant"

Este breve opúsculo, publicado en el tomo VIII[12], no es reconocido actualmente como auténtico. Su autor parece incluso ser el que compuso la p.2.ª de las *Determinationes.*

7. "De sandaliis Apostolorum"

Esta carta defiende el modo de vida de los hermanos[13]. No es de Buenaventura, sino de Juan Pecham[14].

8. "Expositio super regulam"

Se trata aquí del opúsculo que más debates apasionados ha suscitado. Los Editores han sido los

[10] VIII 337-374; prolegóm., VIII, LXX-LXXI.

[11] I Brady, *The Writings* 107-108.

[12] VIII 375-381; additamentum, 381-385, prolegóm., VIII, LXXI. Cf. I. Brady, *The Writings* 107-108.

[13] VIII 386-390; prolegóm., VIII, LXXI.

[14] Cf. L. Luque, *Archbishop Pecham* (Oxford 1952) 29 nt.3.

primeros en reivindicar[15], después de Bonelli[16], la autenticidad de la *Expositio* Primeramente, el P F Delorme probó que tenía por autor a Juan Pecham[17] El P E Longpré rebatió la posición de Delorme[18] El P Delorme, con nuevos argumentos, volvió a probar la atribución de la *Expositio* a Juan Pecham El P S Clasen le contestó defendiendo la autenticidad bonaventuriana[19] El P C Harkins estudió de nuevo íntegramente el problema, y llegó a la misma conclusión que Delorme[20].

Una última respuesta del P S Clasen no aporta ningún argumento nuevo que pueda poner en duda la posición de C Harkins Por fin, el P I Brady ha resumido la historia del problema, y ha llegado a la conclusión de que la *Expositio* es, sin duda, obra de Juan Pecham[21]

9 "SERMO SUPER REGULAM"

Los Editores han puesto este sermón a continuación de la *Expositio super regulam* fijándose en un solo manuscrito[22] Este manuscrito, que se encuentra en el Colegio de San Buenaventura, indica en su *explicit* que fue copiado en Amberg, en 1458

[15] VIII 391-437, prolegom , VIII, LXXII-LXXIII
[16] Cf B DISTELBRINK *Bonaventurae scripta* p 47-48 n 48
[17] Cf F DELORME *Notices et extraits d'un manuscrit franciscain* Coll Franc 15 (1945) 7-12
[18] Cf E LONGPRÉ en DHGE, art *Bonaventure*
[19] Cf S CLASEN *Der hl Bonaventura und das Mendikantentum* (Werl 1940)
[20] Cf C HARKINS *The Autorship of a Commentary on the Franciscan Rule published among the Works of St Bonaventure* Franc Stud 29 (1969) 157-248 Cf F DELORME *Trois chapitres de Jean Pecham pour la defense des Ordres mendiants* Stud Franc 23 (1932) 49
[21] Cf I BRADY *The Writings* 108-110
[22] VIII 438-448, prolegom , VIII, LXXIII

Pero Amberg es un convento fundado por Juan de Capistrano en 1452, lo que indica un escrito tardío procedente de ambientes de Capistrano[23].

10 "REGULA NOVITIORUM"

Este breve opúsculo, escrito en lenguaje muy sencillo[24], ha sido considerado siempre como auténtico, dado el número de manuscritos rubricados

11 "DE IMITATIONE CHRISTI"

La carta *De imitatione Christi,* por la calidad de los manuscritos y el estilo prebonaventuriano, parece salido de ambientes cistercienses más que franciscanos[25]

Pero el Buenaventura ministro general no está enteramente en los escritos auténticos que él quiso dedicar a los hermanos Consagrado por completo a su servicio, entendía que no debía rehusar sus demandas, como lo prueba el siguiente *exemplum*

> "Un hermano, no habiendo podido abordarle en el convento de Foligno debido al gran numero de religiosos, lo esperó en el camino —Padre, le dijo, necesito hablarte— Buenaventura se paró inmediatamente, y los dos se sentaron a la orilla del camino, Despues de la conversación, el ministro general se unió a sus compañeros, que estaban impacientes —¿Podia yo obrar de otro modo? ¿No soy yo su siervo y no es el mi señor?"[26]

[23] Cf I BRADY *The Writings* 111
[24] VIII 475-490, prolegom , VIII, LXXVII-LXXIX
[25] VIII 499-503, prolegom , VIII, LXXXV Cf I BRADY *The Writings* 111-112
[26] Cf Z LAZZARI *Una piccola vita inedita di S Bonaventura* Stud Franc 1 (1915) 130

III. *LA PRESENTACION DE FRANCISCO A LOS HERMANOS*

Ordenada la legislación, Buenaventura recibió del Capítulo general la misión de escribir una vida de San Francisco. Parece que tanto sobre el valor histórico de la *Legenda maior* como sobre el valor moral de la decisión de destruir todas las *Legendae* anteriores, se han emitido juicios muy distintos.

Yo quiero hacer aquí dos observaciones:

1. En 1260, cuando el Capítulo de Narbona le pidió a Buenaventura que escribiera una *Legenda* oficial que aprobaría el Capítulo siguiente, la situación de la Orden y de los hermanos era tal que, fuera de la Italia central, en las provincias de ultramontes y en los conventos ya no se habla de San Francisco. Su figura se eclipsa ante su obra. Los que piden el hábito en un convento lejano. lo hacen porque ven hermanos cuya vida es atractiva y evangélica su Regla. Por otra parte, los documentos nos lo dicen: el modo de vida de los hermanos del valle de Rieti y el de los hermanos de Escandinavia son totalmente diferentes. Es entonces cuando el Capítulo de Narbona vio que era urgente unificar la Orden no sólo con una legislación única y simplificada, sino también ofreciendo a los hermanos un modelo, un "icono" de San Francisco capaz de renovar su fidelidad a la Regla y de hacerles conocer quién era Francisco.

2. Siendo esto así, es evidente que la *Legenda maior* responde perfectamente al deseo del Capítulo de 1260; de tal modo que el Capítulo de 1263 lo aprobara y el de 1266 ordenará la destrucción de todas las *Legendae* anteriores que se encuentren en

los conventos. En cuanto a las que puedan encontrarse en las bibliotecas fuera de la Orden —en los Benedictinos, Cistercienses o Dominicos—, se hará todo lo posible por recuperarlas y hacerlas desaparecer. Gracias a Dios, los ejemplares que entraron en las bibliotecas monásticas no se logró recuperarlos, y gracias a ellos han podido encontrar tantos textos primitivos los historiadores modernos.

La *Legenda maior*, ¿responde a nuestra visión de la historia de las fuentes de la vida de Francisco y de los orígenes de la Fraternidad? Se trata aquí de otro problema muy distinto, cuya existencia es necesario poner de manifiesto, pero que no entra en nuestro propósito dilucidar[1].

La *Legenda maior* consta de un prólogo, que ha debido de escribir Buenaventura de su propia mano —de tal modo la lengua ha sabido expresar perfectamente un pensamiento ferviente y atento— y de 15 capítulos. El capítulo 15 parece haber sido escrito antes del resto de la *Legenda*, porque se le encuentra en ciertos manuscritos acompañando la *Legenda minor*[2]. La *Legenda minor* ha sido com-

[1] La *Legenda maior* ha tenido varias ediciones críticas, lo mismo que la *Legenda minor*. La primera se encuentra en las *Opera omnia* t.8, 504-549; prolegóm., VIII, LXXXV-XCII. La *Legenda minor* VIII 565-579; prolegóm., VIII, XCII-XCIV. Una segunda edición ha sido emprendida y llevada a cabo por el P. M. Bihl en *Analecta Franciscana* t.10 (Quaracchi 1926-1941) 557-626; *Legenda minor*, ibid., 655-678. Los prolegómenos se encuentran en el mismo t.10, LXII-LXXXI. Para la interpretación de la *Legenda maior* sería enfadoso suministrar aquí una bibliografía completa. Cf. *Saint François d'Assise. Documents* (París 2.ª ed.1981), Intr. du P. Damien Vorreux, 549-558; G. Miccoli, *Bonaventura e Francesco*, en *S. Bonaventura francescano* (Todi 1974) 49-73; S. Clasen, *Franziskus Engel des Sechsten Siegels* (Werl 1962).

[2] En el ms. *Troyes* 401,f.120ra-131va, se encuentra íntegra la *Legenda minor*, seguida del capítulo 15 completo de la *Legenda maior*. El ms. *Troyes* 401 es un *Legendarium* destinado a la lectura en el coro, en el capítulo o en el refectorio de Claraval.

puesta para el oficio de lecturas. Consta de siete capítulos, cada uno con nueve lecciones, para el día de la fiesta y para cada uno de los días de la octava.

Yo quisiera hacer varias observaciones en cuanto al valor literario e histórico de la *Legenda maior:*

1. Es cierto que Buenaventura, como cualquier autor, está condicionado por todo lo que fue objeto de sus investigaciones durante sus años universitarios de París —permaneció veintidós años en París desde la Facultad de Artes hasta su elección, es decir, de 1235 a 1257—. Intenta bosquejar un retrato de Francisco tan parecido como sea posible, que signifique para él la semejanza, por no decir la búsqueda, del significado profundo del signo. Para Buenaventura, un retrato que semeje a Francisco no es una fotografía con la inmediatez del gesto histórico. Es mucho más la búsqueda de aquello a lo que él se entregó por completo, y que debe transparentarse a través de todos los signos, los gestos, las palabras, las actitudes. Es, pues, el dinamismo de la conversión lo que le llevó a Francisco a dejar a su padre, a sus amigos, a su "mundo", y a entregarse a Jesucristo. De este modo, el Francisco de Buenaventura aparece como un hombre que, en un destino solitario y único, fue a la búsqueda de Cristo, y lo encontró al fin en una asimilación tal que su carne se vio marcada de él. La ascensión de Francisco está punteada de apariciones de Cristo crucificado, para significar que tanto cuanto Cristo le atraía, otro tanto caminaba hacia él, clavados en él los ojos. Por esto, veinte años después de la *Legenda maior,* en el *In Hexaëmeron,* Buenaventura sitúa a Francisco solo entre

los serafines, mientras que a todos los demás hermanos los coloca entre los querubines[3].

2. Buenaventura se ve igualmente condicionado por las preocupaciones, que tanto le afectaron en la dura batalla que hubo de librar contra los maestros seculares adversarios de la perfección evangélica[4]. S. Clasen ha probado admirablemente cómo Buenaventura, sin proponérselo, vino a responder a los argumentos de Guillermo de Saint-Amour. Ordinariamente, ha escogido, entre el material a su disposición, los ejemplos más aptos para probar la legitimidad de la vida de los hermanos. Tal la intervención del cardenal de Santa Sabina[5]. Tal la reflexión de Francisco al cardenal Hugolino cuando éste le invitó a su mesa[6]. Tal el discurso sobre la pobreza de San Francisco[7] y la de los hermanos, que causa la admiración del sultán[8]. Si los maestros seculares les han reprochado a los hermanos inmiscuirse en la *cura animarum,* Buenaventura recuerda cómo San Francisco ha escogido el modelo de vida tal como el Evangelio lo describe[9]. Así concluye el capítulo 12, afirmando que por los diez testimonios enumerados en 12,12, Francisco ha predicado el Evangelio de Cristo como su legado. Hay que advertir, finalmente, que Buenaventura manifiesta una preocupación constante por no ofrecer a los adversarios de la Orden materia de críticas.

¿Fue ésta la razón que motivó la decisión del

[3] *Hexaem.* coll.22 n.22 (V 440b).
[4] Cf S. CLASEN, *S. Bonaventura e la Legenda maior:* Incontri Bonaventuriani 10 (1974) 49-65.
[5] *Ley. mayor* c.3 n.9: San Francisco... (BAC) p.397.
[6] *Ley. mayor* c.7 n.7: San Francisco... (BAC) p.424.
[7] *Ley. mayor* c.7 n.13: San Francisco... (BAC) p.427.
[8] *Ley. mayor* c.4 n.7: San Francisco... (BAC) p.402.
[9] *Ley. mayor* c.3 n.1: San Francisco... (BAC) p.393.

Capítulo de París en 1260? Es posible. No cabe duda de que muchos textos recogidos por Celano han sido edulcorados, como los referentes a Jacoba de Settesoli.

3. La *Legenda maior* responde a otra preocupación de Buenaventura; la de enseñar. La pedagogía está constantemente presente. Cada capítulo se abre, en cierto modo, por el enunciado de una tesis, cuyas pruebas se van articulando rigurosamente y desembocan en una conclusión como la del capítulo 7:

> "Si una árida roca, a la voz del pobrecillo, proporcionó agua abundante a aquel campesino sediento, ninguna criatura negará ya su obsequio a los que han dejado todo por el Autor de todas las cosas" [10].

4. Otra característica es el uso de la tipología, particularmente la tipología Moisés-Francisco, a propósito de la Regla que el hermano Elías ha perdido. Francisco sube de nuevo a la montaña y de nuevo dicta la misma Regla, como Moisés volvió a subir al Sinaí después de haber roto las tablas de la Ley [11].

5. Hay que decir, por fin, una palabra sobre el sistema de los números en Buenaventura, que él utiliza de buen grado en la *Legenda maior.* La concordancia por ordenador [12] permite darse cuenta, al señalar las frecuencias de los diferentes números: duo (+duplex—secundus)=37; tres (+trinus)=21; quatuor=7; quinque (+quintus)=7; sex

[10] *Ley. mayor* c.7 n.12: San Francisco... (BAC) p.427.

[11] *Ley. mayor* c.4 n.11: San Francisco... (BAC) p.405. Cf. S. CLASEN, *S. Bonaventura e la Legenda maior* 58-59.

[12] *Corpus* de las fuentes franciscanas, II; J. F. GODET, *S. Bonaventurae Legendae maior et minor sancti Francisci* (CETEDOC, Louvain-la-Neuve 1975).

(+sexto+sextus)=18; septem (+séptimo+septimus)=16; undecim (+undécimo)=2.

El uso de estos primeros números es tan significativo como su frecuencia. En efecto, como en la hagiografía medieval [13], el número 3 tiene una importancia capital, porque proviene de la revelación de la Trinidad de Dios, cuya imagen se encuentra en el mundo de la naturaleza lo mismo que en el mundo sobrenatural. Aquí, Buenaventura no hace más que seguir a Celano [14]. El número *duodécimo* no existe más que una sola vez en el prólogo, cuando *duodenarius* significa, en el capítulo 3 [15], que la oración de Francisco ha sido escuchada al llegar un nuevo hermano a la Fraternidad, lo cual hace que alcancen el número 12, como los apóstoles. Entonces podían dirigirse a Roma ante el papa Inocencio III.

Como se ve, la *Legenda maior,* para quien quiere discernir su trasfondo y la elaboración muy estudiada, es una obra de la segunda generación franciscana, la de la "reflexión" sobre las fuentes históricas. Lo importante es subrayar que ella ha formado la conciencia de millares de hermanos durante siglos y les ha suministrado el "icono" de San Francisco.

IV. *LA DEFENSA DE LA VIDA EVANGELICA. LA "APOLOGIA PAUPERUM"*

Cuando San Luis salió para la segunda cruzada el 15 de marzo de 1270, la batalla entre maestros

[13] SULPICE SEVÈRE, *Vie de Saint Martin,* ed. J. Fontaine (Sources Chrétiennes 133) (París 1967) t.1, Introduction, 176-201.

[14] Cf. las referencias de Celano, S. CLASEN, *S. Bonaventura e la Legenda maior* 60.

[15] *Ley. mayor* c.3 n.7: San Francisco... (BAC) p.395.

seculares y mendicantes se reanudó con otros actores Guillermo de Saint-Amour había regresado para morir en su país Pero fue sustituido por Gerardo de Abbeville y Nicolás de Lisieux Santo Tomás de Aquino, vuelto a País, disputó algunos de sus *Quodlibeta* Juan Pecham sustituyó en la cátedra de los Menores a Buenaventura, nombrado ministro general

Esta segunda batalla es, por otra parte, mucho más compleja en su contenido que la primera, que había enfrentado a Guillermo de Saint-Amour con los Mendicantes Pero ahora éstos ya no presentan, como entonces, un frente unido fraternalmente, y la disputa se duplica con otra mucho mas importante En ésta van a entrechocar agustinos, averroistas y aristotélicos moderados, como Santo Tomás de Aquino

Buenaventura ha dejado la escena universitaria de París Mientras se encontraba en Italia durante el invierno de 1268-1269, Gerardo de Abbeville predicó un sermón en los Menores el 1 de enero de 1269 *Postquam consummati sunt*[1], en el que ataca el concepto de la pobreza absoluta de los hermanos Contrariamente a Guillermo de Saint-Amour, cuya crítica era esencialmente negativa, Gerardo ha emprendido la construcción de un sistema de perfección cristiana destinado a devastar el edificio espiritual de los Menores la pobreza vivida por

[1] Cf P GLORIEUX *Les polemiques ' Contra Geraldinos Les pieces du dossier* RTAM 6 (1934) 5-41, ID *Contra Geraldinos L enchainement des polemiques* RTAM 7 (1935) 129-155 El sermon de Gerardo de Abbeville, *Postquam consummati sunt* ha sido editado por M BIERBAUM *Bettelorden und Weltgeistlichkeit en der Universitat Paris* Franz Stud 2 (1920) 208-219 Cf J G BOUGEROL *Saint Bonaventure et la défense de la vie evangelique de 1252 au Concile de Lyon* (1274), en *S Bonaventura francescano* (Todi 1974) 109-126

los sacerdotes seculares es más perfecta que la que invocan los franciscanos Es el tema del *Contra adversarium perfectionis*[2]

Este tratado cumple un doble objetivo echar por tierra el tratado que Tomás de York había escrito contra el *De periculis,* de Guillermo Su tratado es el *Manus quae contra omnipotentem*[3]

Santo Tomás de Aquino replicó rapidamente a Gerardo con el *De perfectione status spiritualis*[4] Alejado de la Universidad, pero de regreso en Mantes, Buenaventura se propuso escribir la *Apologia pauperum contra calumniatorem*[5] A sus ojos, Gerardo es mucho más peligroso que Guillermo Menos quisquilloso tal vez, pero más insidioso Buenaventura se siente herido en sus convicciones más profundas, al mismo tiempo que se da cuenta de la grave amenaza que pesa sobre la Orden El prólogo de la *Apologia pauperum* manifiesta hasta qué punto tiene conciencia del peligro En doce capítulos responde a Gerardo, reconstruyendo un verdadero tratado teológico de la perfección franciscana[6]

Toma su punto de partida precisamente definiendo con toda claridad la noción de perfección evangélica Cristo es el tipo de toda perfección Gerardo no lo ha comprendido, como tampoco ha comprendido la diferencia entre perfección e imperfección Nada de extraño, por lo mismo, que

[2] *Tractatus Geraldi de Abbatisvilla Contra adversarium perfectionis christianae* ed S Clasen AFH 31 (1938) 276-329, 32 (1939) 89-200

[3] THOMAS DE YORK *Manus quae contra omnipotentem* ed M Bierbaum, en *Bettelorden* 36-168

[4] S THOMAS AB AQUINO *De perfectione spiritualis vitae* en *Opera omnia* t 41 (Romae 1970)

[5] VIII 233-330, prolegom , VIII, LXVI-LXVIII

[6] Cf P GLORIEUX *Les polemiques "Contra Geraldinos* 28

no ponga la base de la perfección en su verdadero fundamento que es la caridad, cuyo primer grado se contenta con la observancia de los preceptos, cuando el segundo grado procura elegir los consejos evangélicos y el tercer grado se realiza en los bienaventurados. Sólidamente construidos así los fundamentos de su tesis, Buenaventura refuta los argumentos de Gerardo de Abbeville sobre la huida del martirio, la abstinencia y el ayuno.

El capítulo esencial de la *Apologia pauperum* es el capítulo 7, que constituye un vasto tratado de la pobreza evangélica vivida por San Francisco. Buenaventura recoge y amplifica aquí todo lo que ha publicado ya sobre el problema, desde la *Lectura super Sententias* a las cuestiones disputadas *De perfectione evangelica.*

El fundamento de la religión cristiana es la fe, que opera en la caridad. Contra este fundamento se alza la codicia, a la que se opuso Cristo por una elección definitiva, de la que dan testimonio su ejemplo y su enseñanza. La pobreza evangélica por la que somos configurados con Cristo es la pobreza de espíritu. Es la esencia de la vida apostólica. Porque de los dos modos de practicar la pobreza, no poseer nada en privado y poseer en común, o no poseer nada ni en privado ni en común, el primero fue el de la Iglesia primitiva; el segundo, el de los apóstoles.

Buenaventura demuestra entonces que Cristo ha vivido esta pobreza *penuriosa,* sin tener vivienda, sin tener dinero. Pobre desde su nacimiento, pobre en su vida, pobre en su muerte. Escogió una madre pobre. Asumió por nosotros la pobreza y les pidió a sus apóstoles que siguieran su ejemplo. Hizo de la pobreza un consejo para los que quieren seguirle: *nudum Christum nudus sequere,* según

la fórmula de San Jerónimo a Rústico, fórmula que se ha repetido a lo largo de la historia espiritual de la Iglesia y que Buenaventura cita copiosamente[7].

La acumulación acertada de las autoridades de la Sagrada Escritura y de la patrística le permite a Buenaventura concluir que la pobreza vivida por Cristo y los apóstoles con la renuncia a toda propiedad personal y en la extrema escasez de los medios de subsistencia, no sólo es lícita, sino que es digna de alabanza y perfecta. Lo que no quiere decir —añade él en seguida— que sea imperfecto renunciar a toda propiedad personal para poseer en común. Lo que significa es que las palabras y el ejemplo de Cristo pueden tomarse a la letra o en su espíritu. Lo que Cristo prescribe a unos no es más que consejo para otros. La desnudez del corazón y del cuerpo supone, efectivamente, tres grados: es ya grande en la renuncia a todo lo superfluo; es todavía mayor en el rechazo de toda propiedad personal y en la abnegación de la propia voluntad; es sublime en el rechazo de todo bien en común y en la aceptación de vivir en la indigencia.

La primera desnudez se les aconseja a los clérigos, la segunda la profesan los cenobitas, la tercera está reservada a los apóstoles y a los que quieren ser apostólicos. Un tipo de pobreza como ésta llega a la cima de la perfección, por la que se abraza expresa y auténticamente la desnudez de la cruz para imitar a Jesucristo. Así como Jesucristo, nuestro Salvador crucificado, jamás sintió la gloria o las delicias mundanas, del mismo modo no tuvo

[7] Cf. J. CHATILLON, *Nudum Christum nudus sequere,* en *S. Bonaventura: 1274-1974* IV (1974) 719-772. Sobre la *Apologia pauperum* 755-760.

ni enseñó jamás a tener deseo de las riquezas. Más bien, para inflamarnos de amor por la pobreza perfecta, al hacer su entrada en este mundo para vencer en él al enemigo, quiso nacer pobrísimo de una madre pobrísima. Ofreciendo como pontífice un sacrificio perfecto al Padre, murió desnudo en la cruz. Y para que el medio no posea menos verdad que los extremos, toda su vida fue un camino de pobreza. Revestidos como de una armadura con la desnudez de nuestro jefe invicto y esperando sólo en él, acojamos con calma los insultos de los enemigos del pobre Crucificado[8].

Buenaventura ha puesto todo su genio al servicio del ideal evangélico. Comprendió bien que lo que estaba en juego en la lucha era Francisco, el pequeño pobre, a quien esta vez se le citaba ante el tribunal más temible de los tribunales; el de los universitarios.

Desarrollando en el último capítulo de su obra la teología del sacerdocio ministerial tal como podía concebirse en los Mendicantes, es decir, un ministerio de evangelización por el ejemplo y la palabra[9], Buenaventura condena a los que quieren permanecer en las posiciones adquiridas por un sacerdocio menos interesado por la salvación de las almas que por el cúmulo de los beneficios. La aprobación que el Papado otorgaba constantemente a los pobres evangélicos probaba cómo la Iglesia quería tomar parte en el conflicto de civilización entablado en París.

[8] *Apol. paup.* c.7 n.40 (VIII 285-286).
[9] *Apol. paup.* c.12 (VIII 316-330). Habría que dedicarle un estudio a este capítulo para deducir de él las líneas maestras de una teología pastoral franciscana.

V. *LAS CARTAS*

Hemos tenido ya ocasión de conocer ciertas cartas de Buenaventura. Después de la edición de las *Opera omnia* se han encontrado algunos documentos de importancia relativa; los documentos importantes han sido ya publicados por los Editores de Quaracchi. Para que no quede nada en la sombra, pongo aquí de nuevo la lista completa de las cartas:

1254: *"Epistola de tribus quaestionibus"*

Según los historiadores que recoge B. Distelbrink, parece que esta carta, dirigida *ad magistrum innominatum,* fue escrita en 1254[1]. Su importancia es capital y ya ha sido citada en el capítulo I de esta introducción[2].

1257: *"Epístola ad omnes ministros provinciales et custodes"*

Esta carta ha sido ya citada en el párrafo 1 del presente capítulo[3].

1259: *"Epistola ad Guidonem comitem Flandriae et Mathildae uxorem eius"*

Escrita por Buenaventura en julio de 1259, ha sido descubierta y publicada por A. Callebaut[4].

"Epistola ad abbatissam et sororem sanctae Clarae Monasterii de Assisio"

[1] VIII 331-336; proleg., LXVIII-LXIX. Se ha publicado otra nueva edición por F. DELORME, *Textes franciscains:* Arch. Ital. Stor. Pietà 1 (1951) 212-218. Cf. B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta* p.45-46. Indicaremos en adelante el repertorio de B. Distelbrink por la sigla BS.
[2] BS p.41 n.39. Texto: VIII 468-469; proleg., LXXXIV-LXXV.
[3] Cf. p.156.
[4] BS p.39-40 n.37. Cf. A. CALLEBAUT, *Lettres franciscaines concernant la Belgique et la France aux XIIIe-XIVe siècles:* AFH 7 (1914) 250-251.

Buenaventura escribió desde el Alverna, en septiembre de 1259, una admirable carta a las Clarisas de San Damián[5]

1263: *"Epistola ad Fratrem Ministrum Aragoniae"*

Fechada el 27 de septiembre de 1263, esta carta ha sido descubierta y publicada por Ambrosio de Saldes[6].

"Epistola ad fratrem Laurentium"

Publicada ya por los Editores[7], esta carta ha sido editada de nuevo por Z Lazzari en el marco de un estudio de documentos sobre la controversia entre hermanos y hermanas clarisas[8]

1266: *"Epistola ad omnes Ministros provinciales"*

Carta citada ya en el párrafo 2 del presente capítulo[9], completa la carta del 23 de abril de 1257 para nuestro conocimiento del gobierno de Buenaventura

"Epistola ad fratres universos"

Carta confirmando ciertas concesiones hechas al eremitorio de Gargano[10]

1667: *"Epistola de concordia cum Capitulo Sanctae Mariae Cameracensis stabilienda"*

Carta descubierta y publicada por A Callebaut[11] Pero, contrariamente a lo que anuncia el editor, ha desaparecido el sello de Buenaventura

1268: *"Epistola ad Recommendatas beatae Virginis in urbe Roma"*

[5] BS p 36 n 31 Texto VIII 473-474
[6] BS p 38 n 34 Cf Ambros de Saldes *Notes i documents francisans* Estudis Franciscans 37 (1926) 112-114
[7] BS p 37 n 33 Texto VIII 471-472
[8] Z Lazzari *Documenta controversiam inter Fratres Minores et Clarissas spectantia (1262-1297)* AFH 3 (1910) 676-679
[9] BS p 41 n 40 Texto VIII 470-471, proleg , LXXV
[10] BS p 39 n 36 Texto VIII 472-473
[11] BS p 43-44 n 43 Cf A Callebaut *Lettres franciscaines* 251-254

Carta de confraternidad enviada por Buenaventura a los miembros de la Archicofradía del Gonfalone[12]

1269: *"Epistola ad decanum et canonicos Werdenses"*

Descubierta por el P M Bilh, esta carta ha sido editada por él al mismo tiempo que una carta de Bonagratia (1282)[13]

1272: *"Epistola ad fratres custodem et guardianum Pisarum"*

Escrita el 16 de mayo de 1272, esta carta recomienda el servicio de las Clarisas Importante documento para la historia de las relaciones entre la primera y la segunda Orden durante el gobierno de Buenaventura[14]

"Epistola ad Ministrum et Fratres Congregationis beatae Virginis in civitate Brixiensi"

Esta carta la mencionan los Editores en el tomo X[15].

1273: *"Epistola ad abbatem S Mariae Blesensis"*

Carta enviada por Buenaventura para arreglar pacífica y amistosamente algunas dificultades locales[16].

Cartas sin fecha: *"Epistola continens viginti quinque memoralia"*

Es considerable el número de manuscritos tardíos de esta carta, que nunca ha sido impugnada Pero el hecho

[12] BS p 42 n 41 Cf I M Pou y Marti *Litterae confraternitatis a S Bonaventura societati Recommendatorum B M V Romae concessae an 1268* AFH 17 (1924) 448-453
[13] BS p 36-37 n 32 Cf M Bihl *Duae confraternitatis epistolae canonicis Werdensibus (Kaiserswerth) a Ministris generalibus Fr Bonaventura an 1269 et Fr Bonagratia an 1282 datae* AFH 26 (1933) 231-233
[14] BS p 38 n 35 Texto VIII 471
[15] BS p 40 n 38 Cf P Guerrini *Gli statuti di un'antica Congregazione francescana* AFH 1 (1908) 544-568 Cf t 10,65 adnot 3
[16] BS p 35-36 n 30 Texto VIII 473

no tiene tanta importancia cuando se sabe la tardía difusión de las obras espirituales de Buenaventura [17].

"Epistola de imitatione Christi"

La autenticidad de esta carta ha sido ya tratada en uno de los párrafos anteriores [18].

"Epistola de sandaliis apostolorum"

De esta carta también se ha hablado ya [19]. Su autor es, en realidad, Juan Pecham.

[17] VIII 491-498; proleg., LXXX-LXXXV. Los Editores han indicado un solo manuscrito de finales del siglo XIII, el ms. *Roma*, Casanat. B. VI. 13. B. Distelbrink indica un nuevo manuscrito: *Vat.* lat. 11437, f.27-30v, sin indicar, no obstante, la fecha de este manuscrito.

[18] Cf. p.160.

[19] Cf. p.159.

CONCLUSION

LA TEOLOGÍA DEL POBRE

Al narrar la vida de San Francisco, Buenaventura decía de él que se había remontado hasta el origen. Allí es donde se "siente" a Dios, es decir, se cree en su existencia y al mismo tiempo se experimenta su presencia en un acto que tiene tanto de intelectual como de afectivo. El conocimiento de Dios por la piedad —que en eso consiste "sentir" a Dios— es una oración suplicante y agradecida, al par que un conocimiento orante, ya que sabemos que de él depende nuestra salvación. Va tan henchido de fe como de temor, de humildad como de esperanza, y su vínculo sustancial es el amor.

Estar presentes a Dios es, para nosotros, sencillo y complejo a la vez. Hay que salir de nosotros mismos, aceptando no existir por nosotros mismos, y pedir la ayuda de la luz divina, porque la lectura que no pasa de las palabras es insuficiente. Hace falta también la mirada interior, que supera las palabras y llega a la realidad que ellas expresan. Entrar en uno mismo es buscar a tientas a aquel en quien tenemos el movimiento, la vida y el ser [1], es elevarse por encima de nuestra condición procurando alcanzar lo inaccesible. No poseer ya nada para existir, porque nada puede saciarnos, a no ser lo que excede nuestra capacidad [2]. El sentido de Dios es todo eso a la vez [3].

[1] Hech 17,28.

[2] *De scientia Christi* q.6 resp. (V 35).

[3] Cf. J. G. BOUGEROL, *Sur le sens de Dieu:* Ét. Franc. 14 (1964) 23-30.

Es el sentido de Dios el que nos hace comprender cómo Dios en su vida íntima es ese brotar incesante e infinito de ser y de vida. Jesús llama a Dios "mi padre", que posee la vida en sí mismo[4], y dice también que el Padre le ha dado al Hijo el poseer la vida en sí mismo[5], que el Padre ama al Hijo y todo lo ha puesto en su mano[6]; él nos revela al Padre, y él se revela a nosotros como el Hijo, igual en todo al Padre. Y cuando añade que vendrá el Paráclito que nos enviará desde el Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre[7], nos revela al Espíritu como una persona distinta de las otras dos. Meditando esta revelación, Buenaventura escribe:

> "En el Padre se encuentra la plenitud fontal para producir al Hijo y al Espíritu. Pero esta fontalidad es, en cierto modo, origen de otra fontalidad, porque el Padre produce al Hijo, y por el Hijo y con el Hijo produce al Espíritu Santo; Dios Padre por el Hijo y con el Hijo es el principio de todas las criaturas"[8].

El Verbo que existía en el principio[9] es la palabra única dicha por el Padre. Ahora bien, en Dios, como en nosotros, el término *decir* tiene dos significados: *decir* es primeramente decirse a sí mismo, es concebir en el interior de nuestra actividad mental, es engendrar algo semejante a nosotros mismos. En Dios, el Verbo es la palabra que dice el Padre.

Decir es también expresarse exteriormente, de-

[4] Jn 5,26.
[5] Jn 5,26.
[6] Jn 3,35.
[7] Jn 15,26.
[8] *De myst. Trin.* q.8 ad 7 (V 115).
[9] Jn 1,1.

clararse en el lenguaje. El Verbo expresa a Dios por la creación[10].

El Espíritu es el término personal del amor que el Padre y el Hijo tienen el uno por el otro, es el don que se hacen el uno al otro de sí mismos. Jesús nos lo envía, y el Espíritu da testimonio en nosotros de que estamos vinculados a Dios por una relación de hijo a Padre[11].

La vida íntima de la Trinidad nos resulta de ese modo accesible en la medida de nuestra aptitud para comprender lo que Jesús nos ha dicho de ella. Y ésta es precisamente la función que realiza Jesús. Como en la vida íntima de Dios, el Verbo expresa; es su función. Lo mismo, cuando Dios crea el mundo, el Verbo realiza la misma función, expresa a Dios, se convierte en el encargado de prensa del Padre y del Espíritu.

Al decir de San Buenaventura, San Francisco fue sumamente sencillo, porque fue sumamente pobre, y por eso pudo contemplar y cantar a Dios en la creación[12].

En este sentido es como Buenaventura ha definido su obra maestra, el *Itinerarium: Speculatio pauperis in deserto,* la meditación del pobre en el desierto[13].

Al captar en nuestra visión de fe el poder, la sabiduría y la bondad del Creador, podemos preguntarnos lo que somos nosotros: tiniebla frente a la luz[14]. Dios ha creado el mejor de los mundos posibles —San Buenaventura lo decía antes de Leibniz—, pero esto no impide que el ser creado

[10] *I Sent.* d.27 p.2 q.3 resp. (I 488).
[11] Rom 8,16.
[12] *Hexaëm.* coll.20 n.30 (V 430).
[13] Cf. H. SCHALUCK. *Armut und Heil* (München 1971).
[14] *De scientia Christi* q.4 ad 9 (V 10).

sufra de un defecto que nada podrá quitarle nunca de encima: está hecho de sí y de no[15].

Todas las criaturas, ya se les mire en lo que tienen de positivo, ya en lo que tienen de negativo, necesitan de Dios para ser y subsistir en el ser[16].

Limitados, lo somos con toda evidencia; pobres, lo sentimos dolorosamente. Y en nuestras opciones nos vemos siempre tentados a replegarnos sobre nosotros mismos y a amarnos. Le debemos todo a Dios y dependemos totalmente de él. Nuestra sola riqueza es la de ser pobres y de querer todo, sin jamás conseguirlo. Se necesitaría que Dios mismo, sin tener nada que esperar de nuestra impotencia y sin tener nada que perder de sus bienes, viniera muy cerca de nosotros para que por su presencia, su sostén, su influencia, nos mantuviera en el ser. Se necesitaría que tomara él mismo en cuenta nuestra miseria por un verdadero plan de salvamento[17].

Es precisamente lo que Dios ha hecho. Y lo hace de tal manera que no nos deja sentir la condescendencia con la que viene en nuestra ayuda. Reconociéndonos pobres —es todo lo que Dios exige de nosotros—, es decir, dependientes de él, nos abrimos a todo lo que él es.

Queremos ser felices, corremos tras la felicidad, y la felicidad es como la orilla, que le parece al marinero muy próxima, pero que permanece siempre muy lejos[18]. Y Dios nos revela su plan:

> "Que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os dé espíritu de sabiduría y revelación para conocerlo. Ilumine los ojos de vuestro corazón para que comprendáis cuál es la esperanza a la que os llama, cuál la riqueza de gloria que da en herencia a los santos y cuál la extraordinaria grandeza de su poder para nosotros los que creemos"[19].

Queremos ser felices, y de ordinario sólo sabemos procurar nuestra desgracia. Pobres pecadores, buscamos cómo conseguir salir del apuro:

> "Dios, rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, estando nosotros muertos por los pecados, nos ha hecho vivir con Cristo —por pura gracia estáis salvados—, nos ha resucitado con Cristo Jesús y nos ha sentado en el cielo con él"[20].

¿Por qué, pues, ha querido Dios todo esto? ¿Por qué ha querido esta inconmensurable difusión de su vida a través de la creación, a través del hombre?[21]

La única respuesta es que Dios es amor. La cima de su amor no está en la creación; se encuentra en la venida de su Hijo entre los hombres, porque Dios se da al hombre de una manera totalmente desinteresada, de una manera que no "paga", y que porque no "paga" resulta, al final de cuentas, que "paga" en sumo grado. Dios se hace hombre para nosotros no porque nosotros seamos dignos de ello. Nos hacemos dignos por el hecho mismo de que Dios se ha hecho hombre:

> "Si Dios nos ha creado pobres, es para descender él, Altísimo, hasta la pobreza del hombre, para ocupar el último puesto, permanecer siendo por eso mismo el Altísimo, y manifestar así su grandeza"[22].

15 Cf. W. Rauch *Das Buch Gottes* (München 1961) 56.
16 Cf. Sal 103,27-29.
17 *Brevil.* p.5 c.2 n.3 (V 253-254).
18 *II Sent.* d.19 a.1 q.1 resp. (II 460).

19 Ef 1,17-19.
20 Ef 2,4-6.
21 *II Sent.* d.1 dub.1 (II 51).
22 A. Gerken, *Theologie des Wortes* (Düsseldorf 1963) 233.

Dios ha creado el mundo para manifestarse, decía Buenaventura. Llevando hasta el extremo su meditación de pobre a imitación de San Francisco, concluye:

> "Todo está manifestado en la cruz"[23].

Entonces, Cristo, Dios hecho hombre, ha conquistado, en esa incomprensible pobreza, el derecho de ser nuestro interlocutor en un diálogo donde ya no se sabe quién es el más pobre. En la historia de un mundo siempre en construcción, Dios se abandona así sin defensa, colocando al hombre en la posición del más rico, de aquel que puede dar. Dios se ha hecho indigente, y puede, por lo tanto, afirmar:

> "Os aseguro que cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis"[24].

Nos queda que, al dar algo a ese pobre, nos demos nosotros mismos. De este modo, el amor que Dios ha derramado en su obra se cierra, como un círculo, en Dios mismo[25].

[23] *De triplici via* c.3 n.5 (VIII 14).
[24] Mt 25,40.
[25] Cf. *Apol. paup.* c.2 n.12 (VIII 242-243). Esta admirable página de Buenaventura es como la expresión de la teología del pobre.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

Más que ofrecerle al lector una bibliografía general sobre San Buenaventura, superada constantemente, es preferible remitirle a los documentos siguientes:

1. J. G. BOUGEROL, *Bibliographia bonaventuriana* (Grottaferrata 1974) ISBN: 88-7013-119-X.
   Esta bibliografía cuenta 4.842 títulos y un índice analítico que permite encontrar los títulos importantes sobre los temas esenciales de la vida, de la obra y del pensamiento bonaventuriano. El inventario que aquí se da comprende los años 1874-1974.

2. *Bibliographia franciscana,* Istituto Storico dei Fr. Min. Capuccini. G.R.A., km. 68,600, 00163 Roma.
   Esta revista trae anualmente una bibliografía completa y muy rigurosa. El tomo XIII termina el inventario en el año 1973. El tomo XIV, que se publicará a partir de 1982, presentará todas las producciones a partir de 1974. Esta bibliografía completa y mejora constantemente la citada anteriormente.

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE
"INTRODUCCION A SAN BUENAVENTURA",
DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRIS-
TIANOS, EL DIA 29 DE JUNIO DE
1984, FESTIVIDAD DE LOS SAN-
TOS PEDRO Y PABLO, EN LOS
TALLERES DE IMPREN-
TA FARESO, S A.,
PASEO DE LA DI-
RECCION, 5,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI